

جامعة الكوفة
كلية الآداب- قسم الفلسفة

البرهان العقلي عند ابن رشد

(دراسة تحليليّة مقارنة)

أطروحة قدَّمها إلى
مجلس كلية الآداب في جامعة الكوفة

حيدر عبد الزهرة رحيم الخزاعي

وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في
الفلسفة

بإشراف

الأستاذ الدكتور نعمة محمد إبراهيم

١٤٣٤هـ **٢٠١٣م**

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

((يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا))

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيمُ

سورة النساء، الآية١٧٤

الإهــــداء

إلى...

روح السيّد الجليل

(عبد الرضا محمد لفته الحسني)

ترحّماً عليه وإحساناً

أهدي هذا الجهد المتواضع

حيدر

الشكر والامتنان

الشكر والحمد في البدء والختام لله (تعالى) مولاي على ما منّ عليّ به من إنجاز هذا البحث.

وأتقدم بخالص الشكر ووافر الامتنان إلى أستاذي المشرف الدكتور الفاضل نعمة محمد إبراهيم، على رعايته الأبوية الكبيرة، وتوجيهاته العلمية السديدة؛ إذ كان المتابع لهذا البحث، فأغناه بكل ما من شأنه أن يجعله مشتملاً على مقومات الدراسة العلمية بملاحظاته الدقيقة.

أيضاً أتقدم بخالص الشكر والامتنان إلى أساتذتي الأجلاء في قسم الفلسفة، إذ أغنوا بحثي بالملاحظات العلمية الرصينة بالحوار المباشر معهم أو في السمنارات التي كنت ألقيها عن دراستي هذه، وأخصّ منهم الأستاذ الفاضل الدكتور عامر عبد زيد، والأستاذ المساعد الدكتور جميل حليل، والأستاذ المساعد حمزة جابر سلطان، والأستاذ المساعد الدكتور سامي شهيد مشكور، والأستاذ المساعد الدكتور زيد عباس كريم، والمدرس الدكتور جواد كاظم سماري.

أيضاً أقدم شكري لجميع العاملين في المكتبات التي أفدت منها في دراستي هذه، وأخص منهم العاملين في المكتبة الوطنية في سوريا، ومكتبة كلية الآداب في جامعة الكوفة، ومكتبة الروضة الحيدرية العامة، ومكتبة كاشف الغطاء العامة، ومكتبة الحكيم العامة، ومكتبة أمير المؤمنين العامة، ومكتبة الإمام الحسن العامة، ومكتبة مركز الإمام الصادق العامة، ومكتبة مركز الأبحاث والدراسات العقائدية العامة.

الباحث

المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	ت
الشكر والامتنان	ث
المقدمة	١-١١
الفصل الأول **الاقتصار على البرهان والحد في العلم الحقيقي عند ابن رشد**	١٢-٩٣
المبحث الأول: البرهان والحد والعلم الحقيقي	١٣
المطلب الأول: مفهوم وصورة البرهان	١٤
أولاً: مفهوم البرهان	١٤
ثانياً: صورة البرهان	١٥
المطلب الثاني: مفهوم وتقسيم الحد	٢٠
أولاً: مفهوم الحد	٢٠
ثانياً: تقسيم الحد	٢١
المطلب الثالث: العلم الحقيقي	٣٤
أولاً: شروط العلم الحقيقي	٣٤
ثانياً: التمييز بين العلم الحقيقي والظن الصادق	٣٦
أ- التوحيد بين العلم الحقيقي والظن الصادق	٣٦
ب- التفرقة بين العلم الحقيقي والظن الصادق	٣٧
١- الفارق الأول بين العلم الحقيقي والظن الصادق	٣٧
٢- الفارق الثاني بين العلم الحقيقي والظن الصادق	٣٩
المبحث الثاني: التمييز بين البرهان والحد	٤٣
المطلب الأول: التوحيد بين البرهان والحد	٤٤
المطلب الثاني: التفرقة بين البرهان والحد	٥٢
المبحث الثالث: الاستدلال على إنتاج البرهان	٥٨
المطلب الأول: الرأيين المبطلين للبرهان	٥٩
أولاً: الرأي الأول	٥٩
أ- عرض الرأي الأول	٥٩
ب- مناقشة الرأي الأول	٦٠
ثانياً: الرأي الثاني	٦١
أ- عرض الرأي الثاني	٦١
ب- مناقشة الرأي الثاني	٦٢
المطلب الثاني: الاستدلال على طبيعة البرهان	٦٥
أولاً: الاستدلال الأول	٦٥
ثانياً: الاستدلال الثاني	٦٦
المبحث الرابع: المفاضلة بين البراهين	٧٠
المطلب الأول: أفضلية البرهان الكلي	٧١
أولاً: حجتا المفضلين للبرهان الجزئي	٧١
أ- عرض الحجة الأولى	٧١
ب- عرض الحجة الثانية	٧٢

ثانياً: توهين حجتا المفضلين للبرهان الجزئي	٧٤
أ- توهين الحجة الأولى	٧٤
ب- توهين الحجة الثانية	٧٥
ثالثاً: حجج تفضيل البرهان الكلي	٧٦
أ- الحجة الأولى	٧٦
ب- الحجة الثانية	٧٨
جـ- الحجة الثالثة	٧٩
د- الحجة الرابعة	٨٠
المطلب الثاني: أفضلية البرهان الموجب	٨٢
أولاً: السبب الأول في تفضيل البرهان الموجب	٨٢
ثانياً: السبب الثاني في تفضيل البرهان الموجب	٨٤
ثالثاً: السبب الثالث في تفضيل البرهان الموجب	٨٤
رابعاً: السبب الرابع في تفضيل البرهان الموجب	٨٦
المطلب الثالث: أفضلية البرهان المستقيم	٨٩
أولاً: السبب الأول في تفضيل البرهان المستقيم	٨٩
ثانياً: السبب الثاني في تفضيل البرهان المستقيم	٩١
الفصل الثاني **اعتماد الحد الأوسط في تصنيف البرهان عند ابن رشد**	٩٤-١٥٣
المبحث الأول: طلب الحد الأوسط	٩٥
المطلب الأول: المطالب البرهانية	٩٦
أولاً: عدد وأنواع المطالب البرهانية	٩٦
ثانياً: غاية المطالب البرهانية	٩٩
المطلب الثاني: عليّة الحد الأوسط	١٠٢
أولاً: العلة والمعلول	١٠٢
أ- وجود العلة مع المعلول	١٠٢
ب- الاستدلال بالمعلول على العلة	١٠٤
جـ- وحدة المسائل بوحدة العلة	١٠٧
ثانياً: أخذ العلل حدوداً وسطى	١٠٩
المطلب الثالث: تعدد وتناهي الحد الأوسط	١١٢
أولاً: تعدد الحد الأوسط	١١٢
ثانياً: تناهي الحد الأوسط	١١٧
المبحث الثاني: أصناف البرهان	١٢٥
المطلب الأول: تصنيف البرهان على ثلاثة أصناف رئيسة	١٢٦
أولاً: تصنيف البرهان على أساس الوجود والسبب	١٢٦
ثانياً: أصناف البرهان الرئيسة	١٢٧
أ- برهان الوجود	١٢٧
ب- برهان السبب	١٢٩
جـ- البرهان المطلق	١٣٠
المطلب الثاني: صنفا برهان الوجود	١٣٢
أولاً: برهان ذوات الأوساط	١٣٢
ثانياً: برهان غير ذوات الأوساط	١٣٥

المطلب الثالث: صنفا برهان غير ذوات الأوساط	١٣٩
أولاً: برهان غير ذوات الأوساط المنعكسة	١٣٩
ثانياً: برهان غير ذوات الأوساط غير المنعكسة	١٣٩
المبحث الثالث: مجانبة ابن رشد للصواب في تنكيره لابن سينا	١٤١
المطلب الأول: تنكير ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود	١٤٢
أولاً: استثناء ابن رشد لابن سينا من الإقرار ببرهان الوجود	١٤٢
ثانياً: تظنين ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود	١٤٣
المطلب الثاني: الاستدلال على المجانبة	١٤٥
أولاً: الاستدلال الأول	١٤٥
ثانياً: الاستدلال الثاني	١٤٩
ثالثاً: الاستدلال الثالث	١٥٠
رابعاً: الاستدلال الرابع	١٥٣
الفصل الثالث **تصنيف مقدمات البرهان على أساس المبدأ عند ابن رشد**	١٥٤-٢١٤
المبحث الأول: مبادئ البرهان	١٥٥
المطلب الأول: مبدأ البرهان وأقسامه	١٥٦
أولاً: معنى مبدأ البرهان وأقسامه	١٥٦
ثانياً: المبادئ الخاصة في البرهان	١٦١
المطلب الثاني: إدراك مبادئ البرهان	١٦٨
المطلب الثالث: اختلاف مبادئ البرهان وتناهيها	١٧٥
أولاً: اختلاف مبادئ البرهان	١٧٥
ثانياً: تناهي مبادئ البرهان	١٨٤
المبحث الثاني: شروط مقدمات البرهان	١٩١
المطلب الأول: قوام البرهان من المقدمات	١٩٢
المطلب الثاني: شروط المقدمات	١٩٥
المبحث الثالث: تفصيل في شرط الكلية	٢٠٢
المطلب الأول: الحمل الكلي	٢٠٣
المطلب الثاني: الحمل على الكل	٢٠٩
المطلب الثالث: الحمل بالذات	٢١١
الخاتمة	٢١٥-٢١٦
المصادر والمراجع	٢١٧-٢٢٢

المقدمة

اللهم إنّي أفتتح الثناء بحمدك، وأنت مسدِّد للصواب بمنّك، فسبحانك يا إلهي ما أضيق الطرق على مَن لم تكن دليله، وما أوضح الحق عند من هديته سبيله، إلهي فاسلك بنا سبل الوصول إليك، وسيِّرنا في أقرب الطرق للوفود عليك، قرِّب علينا البعيد، وسهِّل علينا العسير الشديد، اللهم وصلِّ على حبيبك وخاصَّتك من خلقك البرهان الأمين المصطفى محمد بن عبد الله وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه الأخيار.

وبعد، فإنّ القياس المنطقي هو استدلال يُنتقَل فيه من الكل إلى الجزء، ويكون مسيره عكس مسير الاستقراء الذي يُنتقَل فيه من الجزء إلى الكل، والقياس المنطقي يُبحَث من جانبين، فأما الجانب الأول، فهو صورة القياس، وهذا الجانب هو من موضوعات مبحث الاستدلال، فمما يُدرَس في الاستدلال هيأة تأليف القياس، إذ تُبحَث أشكال القياس وشروطها وضروبها، من دون البحث في مقدمات القياس أنفسها، وأما الجانب الثاني، فهو مادة القياس، وهذا الجانب هو موضوع مبحث الصناعات الخمس التي هي البرهان والجدل والخطابة والمغالطة والشعر.

وكلا الجانبين من دراسة القياس له أهميته في البحث المنطقي، فأرسطو بحث القياس من حيث الصورة ومن حيث المادة، وأحياناً يكون من مجانبة الصواب أن يُحكَم على المنطق الأرسطي بأنّه منطق صوري فحسْب، فإنّني أفهم من الصوري معنيين في هذا السياق، فأما المعنى الأول، فهو الصوري الذي هو في مقابل المادي، فنقول منطق صوري، وهو المنطق الذي يبحث في صورة الاستدلال، ونقول منطق مادي، وهو المنطق الذي يبحث في مادة الاستدلال، وأما المعنى الثاني، فهو الصوري الذي هو في مقابل الرمزي، فنقول منطق صوري، وهو المنطق الذي تُنتزع صورة الاستدلال فيه انتزاعاً من الأدلة المساقة في الطبيعة وما بعد الطبيعة مثلاً، فهذا المنطق يسبق الموضوعات الفلسفية سبقاً منطقياً، في حين أنّه متأخر عنها حسياً أو موضوعياً، ونقول منطق رمزي، وهو المنطق الذي تسبق قواعده تطبيقاته، ولا تُنتزَع صورته من الأدلة في العلوم.

وعليه يكون المنطق الأرسطي منطقاً صورياً بالمعنى الثاني من معنيَي الصوري، فصورة الاستدلال في هذا المنطق تؤخذ من الأدلة التي تسبق قواعد هذا المنطق، وهو منطق صوري ومادي، ولا أدلَّ على هذا من بحث أرسطو (ت٣٢٢ ق. م) للقياس

صورة ومادة، ففي منطق القياس بحث أرسطو صورة القياس، وفي منطق البرهان بحث مادة القياس، فكان البحث في القياس تمهيداً للبحث في البرهان.

ومن هذا التسلسل في البحث تأتي أهمية البحث في البرهان، فالبرهان هو غاية البحث المنطقي، فإذا كان البحث في المقولات والعبارة هو تمهيد للبحث في القياس، فإنّ البحث في القياس هو تمهيد للبحث في البرهان.

وكان ابن رشد (ت٥٩٥هـ) الفيلسوف الإسلامي مدركاً لهذا التسلسل في البحث المنطقي، ومدركاً لمكانة نظرية منطق البرهان في نظرية المنطق الصوري العامة، إذ اهتم ابن رشد بالبرهان جمعاً وتلخيصاً وشرحاً، فهو يرى أنّ العلم لا يكون محقَّقاً إلاّ بالبرهان، والبرهان لا يكون يقينياً إلاّ بمقدمات هذه صفتها، فكان بحثه في البرهان بحثاً في مقدمات القياس في أنفسها التي هي موضوع البرهان الأساس.

والمشكلة الرئيسة، التي بحثتها في موضوع (البرهان العقلي عند ابن رشد- دراسة تحليلية مقارنة)، هي: هل لابن رشد نظرية في البرهان العقلي تكون صالحة للتحليل لاستجلاء النتائج منها، أيضاً تكون صالحة للمقارنة مع نظريات أخرى في البرهان العقلي؟

وتأسيساً على هذه المشكلة الرئيسة أفترض أنّ لابن رشد نظرية كاملة في البرهان العقلي، لها موضوعاتها الرئيسة والفرعية، وصالحة للتحليل والمقارنة، وأعني بأنّها صالحة للتحليل أنّها غنيّة بالمعاني، ويمكن أن ينتج منها نص جديد، في حين أنني أعني بأنّها صالحة للمقارنة أنّها تلتقي مع نظريات سواها أو تختلف عنها.

وبناءً على هذه الفرضية أروم بلوغ نظرية البرهان العقلي كاملة عند ابن رشد، إذ أبغي تحليلها لأبيِّن موضوعاتها الرئيسة والفرعية، ولأبيِّن نقاط التقاءها مع غيرها من نظريات البرهان العقلي، التي عند غير ابن رشد، أو اختلافها عنها.

وفي ضوء هذه الغاية تتضح أهمية هذه الدراسة، فأهميتها تنبع من ثلاث حيثيات، فأما الحيثية الأولى، فهي أنّ هذه الدراسة تبحث في منطق البرهان عند أحد أهم فلاسفة الإسلام وعلماء المنطق فيه، هذا الفيلسوف والعالم في المنطق هو ابن رشد، ابن رشد الذي أعاد للفلسفة والفلاسفة المكانة المرموقة في الفكر الإسلامي بعد الحملات المناوئة ضدهما، فضلاً عن غزارة فكر ابن رشد في الفلسفة والمنطق، ففكره الثر صالح للدراسة وتعدد القراءات مما يعطي فهماً جديداً للفلسفة والمنطق كلما ازدادت البحوث عنه، وأما الحيثية الثانية، فهي أنّ هذه الدراسة تبحث في أهم موضوع في المنطق الصوري وعند ابن رشد، هذا الموضوع هو البرهان الذي يُعَد الأساس المعرفي لفلسفة ابن رشد

ومنطقه، وأما الحيثية الثالثة، فهي نابعة من أنّ هذه الدراسة هي دراسة تحليلية مقارنة، فأما أنّها دراسة تحليلية، فهذا يعني أنّها تبني نظرية البرهان العقلي بناءً جديداً عند كل من ابن رشد والفارابي (ت٣٣٩هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ) وأرسطو، هذا البناء جديد لأنّه لا يقتصر على الوصف فحسْب، إذ يكون التحليل أحد أهم الأسس المتبعة فيه، وأما أنّها دراسة مقارنة، فهذا يعني أنّها تبحث في نظرية البرهان العقلي عند كل من هؤلاء الفلاسفة، فهي في الحقيقة دراسة في نظرية البرهان العقلي عند أربعة فلاسفة.

ولدراسة هذا الموضوع مسوِّغان موضوعيان، فأما المسوِّغ الأول، فهو أنّ هذا الموضوع لم يُدرَس من قبْل، إذ لم يُدرَس دراسة أكاديمية متكاملة، ولم يُدرَس لا تحليلاً ولا مقارنة، وأما المسوِّغ الثاني، فهو افتقار المكتبة الفكرية- عامة- والمكتبة المنطقية- خاصة- إلى هذا النوع من الدراسات، فمن المعلوم أنّ الدراسات المنطقية يسيرة جداً، ومنها الدراسات المنطقية في البرهان خاصة، وتأسيساً على هذين المسوِّغين تصديت لأدرس هذا الموضوع لأرفد المعرفة الإنسانية به.

ومن الصعوبات أو المعوقات، التي واجهتني في دراستي هذه، هي قلة الدراسات في البرهان العقلي، ومنها صعوبة عبارة منطق البرهان، ومنها أنّ دراستي هذه هي دراسة ذات شقين، شق تحليلي، وشق مقارن، مما يتطلـّب مني جهداً ووقتاً مضاعفين، أيضاً مما تطلـّب مني جهداً ووقتاً مضاعفين هو أنّ أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد حين يتكلمون عن فكرة معيَّنة يتكلمون عنها بنص طويل، ولم أشأ اختصار نصوص كل من أرسطو والفارابي وابن سينا، لأنّ من المناهج، التي سلكتها في هذه الدراسة، هو المنهج الاستدلالي، وعليه عمدت إلى إبقاء نصوصهم على ما هي عليه، من دون اقتطاع أو تصرُّف، لأستدل بها على آرائي في مقارنة نظرية البرهان العقلي عند ابن رشد مع نظرية البرهان العقلي عند كل من الفارابي وابن سينا، ومن ثم مقارنة نظرية البرهان العقلي عند كل من الفارابي وابن سينا مع نظرية البرهان العقلي عند أرسطو.

ولتلافي هذه الصعوبات أو المعوقات ضاعفت الجهد المطلوب مني في هذه الدراسة، مما دفعني إلى مواصلة البحث ليلاً ونهاراً، والسهر ليالي طويلة باحثاً عن حلّ لمشكلات دراستي هذه، أيضاً اطلعت على أكبر عدد ممكن من الدراسات المنطقية، فضلاً عن مراجعتي لأستاذي المشرف في كثير من العقبات التي واجهتني.

وسلكت في هذه الدراسة عدة مناهج، إذ اتبعت المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن والمنهج النقدي والمنهج الاستدلالي، فأما المنهج الوصفي، فاعتمدته في

عرض آراء ابن رشد في البرهان العقلي، فإنّه منهج لا بدّ منه في ذكر هذه الآراء، فآراء ابن رشد الواردة في هذه الدراسة عرضتها بصورة غير الصورة التي عرضها ابن رشد بها، سواء أكانت على مستوى الموضوعات أم على مستوى الأفكار، وعلى وفق قراءتي لهذا الموضوع، فكان التحليل ملازماً للوصف.

وأما المنهج التحليلي، فاعتمدته في تحليل آراء ابن رشد في هذا الموضوع، إذ كان التحليل على مستويين، فأما المستوى الأول، فهو تحليل البرهان العقلي إلى موضوعاته الرئيسة والفرعية عند ابن رشد، فمن معاني التحليل هو إعادة الكل المركَّب إلى أجزائه التي يتكوَّن منها، وأما المستوى الثاني، فهو تحليل نصوص ابن رشد لإظهار الخفي من آراء ابن رشد واستقصاء النتائج منها.

وأما المنهج المقارن، فانتهجته في مقارنة آراء ابن رشد التقاءً وافتراقاً في هذا الموضوع، وكانت المقارنة على مستويين، فأما المستوى الأول، فهو مقارنة آراء ابن رشد مع آراء كل من الفارابي وابن سينا، فإنّ ابن رشد ذكر هؤلاء الفلاسفة في كتاب البرهان، لأبيِّن مدى اتفاق ابن رشد معهم أو اختلافه عنهم، وأما المستوى الثاني، فهو مقارنة آراء كل من الفارابي وابن سينا مع أرسطو، ولجأت إلى هذا المستوى من المقارنة لأبيِّن مدى أصالة المنطق الإسلامي أو تأثره بمنطق أرسطو، هذا من جانب، ومن جانب ثاني، لا بدّ لكل باحث في المنطق الصوري من أن يوضِّح آراء أرسطو، فأرسطو هو صاحب التعليم الأول، هذا التعليم لا يمكن التغاضي عنه في المنطق عامة، وفي هذا الموضوع خاصة.

وأما المنهج النقدي، فاتبعته في بيان ردود ابن رشد على بعض آراء من يتقاطع معهم ابن رشد في هذا الموضوع، إذ عمدت إلى ذكر الآراء التي يتقاطع معها ابن رشد، ثم ذكرت ردود ابن رشد على هذه الآراء، بعد هذا ذكرت آراء ابن رشد البديلة عن هذه الآراء التي نقدها ابن رشد، هذا من جانب.

ومن جانب ثاني، عمدت إلى إتباع هذا المنهج في ردودي على آراء ابن رشد التي أرى أنّ ابن رشد جانب الصواب فيها، وهذا ما يتضح في المبحث الثالث من الفصل الثاني مثلاً.

وأما المنهج الاستدلالي، فاتخذته سبيلاً في الاستدلال على كل آرائي في هذا الموضوع، فكان الاستدلال على أربعة مستويات، فأما المستوى الأول، فهو الاستدلال بنصوص ابن رشد في تحليل آراء ابن رشد، وأما المستوى الثاني، فهو الاستدلال بنصوص كل من الفارابي وابن سينا في مقارنة آراء ابن رشد مع آراء كل من الفارابي

وابـن سـينا، وأمـا المسـتوى الثالـث، فهـو الاسـتدلال بنصـوص أرسـطو فـي مقارنـة آراء كـل مــن الفــارابي وابــن ســينا مــع آراء أرســطو، وأمــا المســتوى الرابــع، فهــو الاســتدلال بالنصـوص فـي نقـدي لـبعض آراء ابـن رشـد، فكـل النصـوص الـواردة فـي هـذه الدراسـة هـي نصــوص ذكرتهــا للاســتدلال علــى أرائــي فــي التحليــل والمقارنــة والنقـد، إلاّ مــا نــدر مــن النصوص التي ذكرتها في عرض آراء ابن رشد.

وتأسيسـاً علـى إتبـاعي لهـذه المنـاهج أسـوِّغ تكـراري لـبعض النصـوص، إذ ذكـرت بعـض النصــوص فــي أكثــر مــن موضــع، فمــثلاً توجـد نصــوص لابــن ســينا ذكرتهــا فــي المقارنـة بـين ابـن رشـد وابـن سـينا، وذكـرت هـذه النصـوص مـرة أخـرى، إذ اعتمـدتها فـي الاستدلال فـي نقـدي لابـن رشـد فـي تنكيـره لابـن سـينا فـي برهـان الوجـود، فتكـون النصـوص المكرَّرة مختلفة التوظيف، ففي كل مرة تذكر هذه النصوص يكون توظيفها مختلفاً.

وأهـم المصـادر الرئيسـة، التـي اعتمـدتها فـي هـذه الدراسـة، هـي كتـاب البرهـان مـن المنطـق لأرسـطو، وكتـاب البرهــان للفــارابي، وكتــاب البرهــان مــن الشــفاء لابــن ســينا، وكتابَي تلخيص البرهان وشرح البرهان لابن رشد.

وللأمانـة العلميـة أذكـر أهـم المؤلـَّفات السـابقة علـى دراسـتي هـذه، أعنـي المؤلـَّفات التــي درس باحثوهـا فيهـا البرهـان، سـواء أكـان البرهـان عنـد أرسـطو أم الفـارابي أو ابـن سـينا أو ابـن رشـد، لأبـيِّن مـدى اخـتلاف دراسـتي عنهـا، هـذا الاخـتلاف هـو نـاتج عـن الاخـتلاف فـي طبيعـة كـل دراسـة، فلكـل دراسـة قيمتهـا العلميـة ومميزاتهـا الخاصـة، فأمـا المؤلــَّف الأول، فهــو كتــاب (تحليــل أرســطو للعلــم البرهــاني)، للــدكتور محمــد جلــوب فرحـان، فـي سـنة (١٩٨٣م)، ومـن الواضـح أنّ المؤلـّف بحـث العلـم البرهـاني عنـد أرسـطو، ولـم يـذكر ابـن رشـد نهائيـاً، فـي حـين أنّنـي درسـت البرهـان العقلـي عنـد ابـن رشـد، هـذا مـن جانـب، ومـن جانـب ثـانٍ، إنّ المؤلـف لـم يحلـل العلـم البرهـاني عنـد أرسـطو، إذ قـرأ تحليـل أرسـطو نفسـه للعلـم البرهـاني، فكـل مـا ورد عـن أرسـطو فـي هـذا المؤلـَّف وُظـِّف لدراسـة تحليـل أرسـطو نفسـه للعلـم البرهـاني، سـواء أكـان هـذا العلـم علمـاً برهانيـاً منطقيـاً أم علمـاً برهانيـاً حسـابياً أو علمـاً برهانيـاً هندسـياً، فالمؤلـِّف بحـث تحليـل أرسـطو لكـل علـم يمتلـك صـفة البرهـان، فـي حـين أنّنـي وظفـت كـل مـا ورد عـن أرسـطو فـي المقارنـة بـين الفـارابي وابـن سينا مـن جهـة، وأرسطو مـن جهـة ثانيـة، فـي البرهـان العقلـي، ومـن جانـب ثالـث، حـين بحــث المؤلــِّف العلــم البرهــاني فــي المنطــق، خصَّــص لهــذا العلــم الصــفحة (التاســعة والسـبعين) لغايـة الصـفحة (الحاديـة والتسـعين)، أي أنّـه لـم يخصِّـص سـوى (ثلاثـة عشـر)

صفحة للعلم البرهاني في المنطق كله عند أرسطو من مؤلَّفه البالغ (مائة وإحدى وتسعين)صفحة، في حين أنّني جعلت كل دراستي هذه عن البرهان العقلي.

وأما المؤلَّف الثاني، فهو كتاب (النقد المنطقي لابن رشد)، للدكتورة باسمة جاسم الشمري، في سنة (٢٠٠٠م)، ومن الواضح أنّ المؤلِّفة اقتصرت على الجانب النقدي عند ابن رشد، ففيما يرتبط بالفارابي وابن سينا مثلاً، فإنّها ذكرت نقد ابن رشد لهما في أي موضع يرد هذا النقد من النظرية المنطقية، سواء أكان هذا النقد في التصور أم التصديق أو الاستدلال أو الصناعات الخمس التي منها البرهان، في حين أنّني لم أبحث موضوعات المنطق عند ابن رشد سوى نظرية البرهان، ولم أقتصر على الجانب النقدي في هذه النظرية، إذ حللت وقارنت هذه النظرية عند ابن رشد مع آراء غير ابن رشد فيها، فضلاً عن نقدي لبعض مسائل هذه النظرية عند ابن رشد، هذا من جانب، ومن جانب ثانٍ، إنّ المؤلِّفة خصَّصت نصف الفصل الرابع لبحث النقد منطق البرهان لابن رشد في كتابها، فإنّها خصَّصت لهذا النقد الصفحة (ثلاث مائة وتسعة عشر) لغاية الصفحة (ثلاث مائة وخمس وستين)، أي أنّها خصَّصت (ستة وأربعين) صفحة لبحث هذا الموضوع، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إنّ المؤلِّفة لم تبحث آراء ابن رشد في المقالة الثانية من كتاب البرهان لابن رشد إطلاقاً، في حين أنّني جعلت كل دراستي هذه عن كل البرهان العقلي.

وأما المؤلَّف الثالث، فهو كتاب (نظرية البرهان المنطقية عند الفارابي وموقف ابن سينا وابن باجة منها)، للدكتورة نضال ذاكر عذاب، في سنة (٢٠١٠م)، ومن الواضح أنّ المؤلِّفة عرضت آراء الفارابي في هذه النظرية، ثم بيَّنت موقف كل من ابن سينا وابن باجة منها، من دون أن تذكر موقف ابن رشد منها، في حين أنّني وظَّفت ما أوردته من نصوص الفارابي وابن سينا للمقارنة بين ابن رشد والفارابي وابن سينا في البرهان العقلي، هذا من جانب، ومن جانب ثانٍ، إنّ المؤلِّفة عرضت تصور عام عن كتاب البرهان لأرسطو في مقصد مستقل يتكوَّن من (إحدى وخمسين) صفحة، من دون أن توظِّف آراء أرسطو في المقارنة بين الفارابي وابن سينا مع أرسطو في هذا الموضوع، إلاّ بعض المقارنات التي لا تتجاوز (ثلاثين) مقارنة فحسْب، وهذا العدد من المقارنات لا يتناسب مع ضخامة هذا الموضوع، وهناك موضوعات كاملة لم تقارن فيها إطلاقاً، في حين أنّني وظَّفت ما أورْدته من نصوص أرسطو للمقارنة بين كل من الفارابي وابن سينا من جهة، وأرسطو من جهة ثانية، في كل نظرية البرهان العقلي، ومن جانب ثالث، إنّ دراستي تختلف عن كتاب المؤلِّفة من حيث المنهجية، فمنهجيتها

وصفية، في حين أنّ منهجيتي تحليلية أنتجت تلاقياً جديداً بين موضوعات البرهان العقلي، هذا التلاقي ناتج عن المنهج التحليلي الذي سلكته في دراستي هذه، أيضاً منهجيتها مختصرة لأنّها وصفية، في حين أنّ منهجيتي موسَّعة لأنّها تحليلية، فكثير من الموضوعات التي بحثتها لم تبحثها هي، ومن جانب رابع، إنّ طبيعة موضوع المؤلّفة يتطلَّب منها أن تبيِّن موقف كل من ابن سينا وابن باجة (ت٥٣٣هـ) من نظرية البرهان المنطقية عند الفارابي، في حين أنّ طبيعة موضوعي لا تتطلَّب مني بيان هذا الموقف، وعليه لم أبيِّن موقف كل من ابن سينا وابن باجة من نظرية البرهان العقلي عند الفارابي، ولم أبحث هذه النظرية عند ابن باجة إطلاقاً.

أيضاً تحدوني الأمانة العلمية إلى ذِكر بحثٍ عن البرهان عند ابن رشد، حصلت عليه من المكتبة الوطنية في سوريا بعد مضي سنتين كاملتين من مباشرتي بكتابة دراستي هذه، وعنوان هذا البحث هو (نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد)، للباحث جمال الدين العلوي، في سنة (١٩٨٥م)، بلغ هذا البحث (ستين) صفحة من القطع الصغير، في ضمن السفر الثاني عشر من مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية الموسوم (حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون)، لمجموعة من الباحثين، إذ بيَّن الباحث- على وفق ما قاله هو في الصفحة (الخامسة والتسعين)- ((بعض معالم نظرية البرهان)) عند ابن رشد، ويتكوَّن هذا البحث من ثلاثة موضوعات رئيسة، فأما الموضوع الرئيس الأول، فهو مقدمة عامة للبحث، وتتكوَّن هذه المقدمة من (ست) صفحات، تحدث الباحث فيها عن مختصر كتاب البرهان وتلخيصه وشرحه لابن رشد، وأما الموضوع الرئيس الثاني، فهو نظرية البرهان، وبحث هذه النظرية في ثلاثة موضوعات فرعية، فأما الموضوع الفرعي الأول، فهو طبيعة البرهان الذي خصَّص له (خمس) صفحات، وأما الموضوع الفرعي الثاني، فهو شروط البرهان، الذي خصَّص له (عشر) صفحات، إذ اشتمل هذا الموضوع على شروط المقدمات وشروط النتائج، وأما الموضوع الفرعي الثالث الذي بحثه من نظرية البرهان، فهو أصناف البرهان، الذي خصَّص له (سبع) صفحات، وأما الموضوع الرئيس الثالث، فهو نظرية العلم التي بحثها في ثلاثة موضوعات فرعية، فأما الموضوع الفرعي الأول، فهو تباين موضوعات العلوم، الذي خصَّص له (إحدى عشر) صفحة، وأما الموضوع الفرعي الثاني، فهو تصنيف العلوم أو تفاضلها، الذي خصَّص له (أربعة) صفحات، وأما الموضوع الفرعي الثالث، فهو الفلسفة الأولى ومبادئ العلوم، الذي خصَّص له (أربعة) صفحات، وأما بقية صفحات البحث البالغة (ست) صفحات،

فهي خاتمة لخص الباحث فيها هذا البحث، فضلاً عن الصفحات الأخيرة من البحث التي خصَّصها الباحث للهوامش.

ومن الواضح أنّ الباحث جمال الدين العلوي درس بعض ملامح نظرية البرهان بالفعل، فكثير من موضوعات هذه النظرية لم يبحثها، إذ قال في الصفحة (الخامسة والتسعين): ((قد أهملنا بعض المعالم الأخرى لهذه النظرية، إما لأنّها بدت لنا أكثر مناسبة لنظرية القياس منها لنظرية البرهان... وإما لأنا لم نرَ لها أهمية كبرى في بناء هذه النظرية. وإما لأنّها غابت عنا فلم نحسن فهمها أو العبارة عنها. وعلى كل حال فقد كنا واعين بقصور ما بأيدينا من نصوص عن الإحاطة بها))، في حين أنّني درست نظرية البرهان العقلي بالتفصيل، أيضاً الباحث لم يقارن آراء ابن رشد في هذه النظرية مع آراء الفارابي وابن سينا فيها، في حين أنّني أجريت هذه المقارنة، أيضاً الباحث لم يذكر آراء أرسطو في هذه النظرية، في حين أنّني ذكرت هذه الآراء حين قارنت بين الفارابي وابن سينا من جهة، وأرسطو من جهة ثانية، أيضاً للباحث منهجيته الخاصة التي تتواءم مع قراءته لهذه النظرية، ومنهجيتي تختلف عن منهجيته، فالمنهجية التي وضعتها في هذا الموضوع كانت على وفق قراءتي الخاصة لهذه النظرية عند ابن رشد، أيضاً الباحث لم يدرس نقد ابن رشد للفارابي وابن سينا في هذه النظرية، في حين أنّني بحثت هذا النقد، أيضاً الباحث لم ينقد ابن رشد في أي رأي من آراء ابن رشد في هذه النظرية، في حين أنّني أوردت ردوداً على بعض آراء ابن رشد فيها.

واقتضت طبيعة دراستي هذه أن تُقسَّم على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، فأما الفصل الأول، فدرست فيه الاقتصار على البرهان والحد في العلم الحقيقي عند ابن رشد، إذ قسَّمت هذا الفصل على أربعة مباحث، فأما المبحث الأول فدرست فيه البرهان والحد والعلم الحقيقي، إذ اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، بحثت في المطلب الأول مفهوم وصورة البرهان، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى مفهوم البرهان، في حين درست في النقطة الثانية صورة البرهان، وبحثت في المطلب الثاني مفهوم وتقسيم الحد، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين أيضاً، درست في النقطة الأولى مفهوم الحد، ودرست في النقطة الثانية تقسيم الحد، وبحثت في المطلب الثالث العلم الحقيقي، إذ اشتمل هذا المطلب على نقطتين أيضاً، درست في النقطة الأولى شروط العلم الحقيقي، ودرست في النقطة الثاني التمييز بين العلم الحقيقي والظن الصادق، وفرَّعت هذه النقطة على فرعين، درست في الفرع الأول التوحيد بين العلم الحقيقي والظن الصادق، ودرست في الفرع الثاني، التفرقة بين العلم الحقيقي والظن

الصادق، إذ اشتمل هذا الفرع على نقطتين، درست في النقطة الأولى الفارق الأول بين العلم الحقيقي الظن الصادق، ودرست في النقطة الثانية الفارق الثاني بين العلم الحقيقي والظن الصادق.

وأما المبحث الثاني من الفصل الأول، فدرست فيه التمييز بين البرهان والحد، إذ اشتمل هذا المبحث على مطلبين، بحثت في المطلب الأول التوحيد بين البرهان والحد، وبحثت في المطلب الثاني التفرقة بين البرهان والحد.

وأما المبحث الثالث من الفصل الأول، فدرست فيه الاستدلال على إنتاج البرهان، إذ اشتمل هذا المبحث على مطلبين أيضاً، بحثت في المطلب الأول الرأيين المبطلين للبرهان، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى الرأي الأول، وفرَّعت هذه النقطة على فرعين، درست في الفرع الأول عرض الرأي الأول، ودرست في الفرع الثاني مناقشة الرأي الأول، ودرست في النقطة الثانية الرأي الثاني، وفرَّعت هذه النقطة على فرعين أيضاً، درست في الفرع الأول عرض الرأي الثاني، ودرست في الفرع الثاني مناقشة الرأي الثاني، وبحثت في المطلب الثاني الاستدلال على طبيعة البرهان، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين أيضاً، درست في النقطة الأولى الاستدلال الأول، ودرست في النقطة الثانية الاستدلال الثاني.

وأما المبحث الرابع من الفصل الأول، فدرست فيه المفاضلة بين البراهين، إذ اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، بحثت في المطلب الأول أفضلية البرهان الكلي، إذ احتوى هذا المطلب من ثلاث نقاط، درست في النقطة الأولى حجتَي المفضلين للبرهان الجزئي، وهذه النقطة فرَّعتها على فرعين، درست في الفرع الأول عرض الحجة الأولى، ودرست في الفرع_الثاني عرض الحجة الثانية، ودرست في النقطة الثانية توهين حجتَي المفضلين للبرهان الجزئي، وهذه النقطة فرَّعتها على فرعين أيضاً، درست في الفرع الأول توهين الحجة الأولى، ودرست في الفرع الثاني توهين الحجة الثانية، ودرست في النقطة الثالثة حجج تفضيل البرهان الكلي، وهذه النقطة فرَّعتها على أربعة فروع، درست في الفرع الأول الحجة الأولى، ودرست في الفرع الثاني الحجة الثاني، ودرست في الفرع الثالث الحجة الثالثة، ودرست في الفرع الرابع الحجة الرابعة، وبحثت في المطلب الثاني أفضلية البرهان الموجب، إذ احتوى هذا المطلب على أربع نقاط، درست في النقطة الأولى السبب الأول في تفضيل البرهان الموجب، ودرست في النقطة الثانية السبب الثاني في تفضيل البرهان الموجب، ودرست في النقطة الثالثة السبب الثالث في تفضيل البرهان الموجب، ودرست في النقطة الرابعة السبب الرابع في

تفضيل البرهان الموجب، وبحثت في المطلب الثالث أفضلية البرهان المستقيم، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى السبب الأول في تفضيل البرهان المستقيم، ودرست في النقطة الثانية السبب الثاني في تفضيل البرهان المستقيم.

وأما الفصل الثاني، فدرست فيه اعتماد الحد الأوسط في تصنيف البرهان عند ابن رشد، إذ قسَّمت هذا الفصل على ثلاثة مباحث، فأما المبحث الأول فدرست طلب الحد الأوسط فيه، إذ اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، بحثت في المطلب الأول المطالب البرهانية، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى عدد وأنواع المطالب البرهانية، ودرست في النقطة الثانية غاية المطالب البرهانية، وبحثت في المطلب الثاني عليّة الحد الأوسط، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى العلة مع المعلول، وهذه النقطة فرَّعتها على ثلاثة فروع، درست في الفرع الأول وجود العلة مع المعلول، ودرست في الفرع الثاني الاستدلال بالمعلول على العلة، ودرست في الفرع الثاني الاستدلال بالمعلول على العلة، ودرست في الفرع الثالث وحدة المسائل بوحدة العلة، ودرست في النقطة الثانية أخذ العلل حدوداً وسطى، وبحثت في المطلب الثالث تعدد وتناهي الحد الأوسط، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى تعدد الحد الأوسط، ودرست في النقطة الثانية تناهي الحد الأوسط.

وأما المبحث الثاني من الفصل الثاني، فدرست فيه أصناف البرهان، إذ اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب أيضاً، بحثت في المطلب الأول تصنيف البرهان على ثلاثة أصناف، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى تصنيف البرهان على أساس الوجود والسبب، ودرست في النقطة الثانية أصناف البرهان الرئيسة، وفرَّعت هذه النقطة على ثلاثة فروع، درست في الفرع الأول برهان الوجود، ودرست في الفرع الثاني برهان السبب، وبحثت في الفرع الثالث البرهان المطلق، وبحثت في المطلب الثاني صنفَي برهان الوجود، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين أيضاً، درست في النقطة الأولى برهان ذوات الأوساط، ودرست في النقطة الثانية برهان غير ذوات الأوساط، وبحثت في المطلب الثالث صنفَي برهان غير ذوات الأوساط، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين أيضاً، درست في النقطة الأولى برهان غير ذوات الأوساط المنعكسة، ودرست في النقطة الثانية برهان غير ذوات الأوساط غير المنعكسة.

وأما المبحث الثالث من الفصل الثاني، فدرست فيه مجانبة ابن رشد للصواب في تنكيره لابن سينا، إذ اشتمل هذا المبحث على مطلبين، بحثت في المطلب الأول تنكير

ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى استثناء ابن رشد لابن سينا من الإقرار ببرهان الوجود، ودرست في النقطة الثانية تظنين ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود، وبحثت في المطلب الثاني الاستدلال على المجانبة، إذ احتوى هذا المطلب على أربع نقاط، ذكرت في النقطة الأولى الاستدلال الأول، وذكرت في النقطة الثانية الاستدلال الثاني، وذكرت في النقطة الثالثة الاستدلال الثالث، وذكرت في النقطة الرابعة الاستدلال الرابع.

وأما الفصل الثالث، فدرست فيه تصنيف مقدمات البرهان على أساس المبدأ عند ابن رشد، إذ قسَّمت هذا الفصل على ثلاثة مباحث، فأما المبحث الأول، فدرست فيه مبادئ البرهان، إذ اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، بحثت في المطلب الأول مبدأ البرهان وأقسامه، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى معنى مبدأ البرهان وأقسامه، ودرست في النقطة الثانية المبادئ الخاصة في البرهان، وبحثت في المطلب الثاني إدراك مبادئ البرهان، وبحثت في المطلب الثالث اختلاف مبادئ البرهان وتناهيها، إذ احتوى هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى اختلاف مبادئ البرهان، ودرست في النقطة الثانية تناهي مبادئ البرهان.

وأما المبحث الثاني من الفصل الثالث، فدرست فيه شروط مقدمات البرهان، إذ اشتمل هذا المبحث على مطلبين، بحثت في المطلب الأول قوام البرهان من المقدمات، وبحثت في المطلب الثاني شروط المقدمات.

وأما المبحث الثالث من الفصل الثالث، فدرست فيه تفصيل في شرط الكلية، إذ اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، بحثت في المطلب الأول الحمل الكلي، ودرست في المطلب الثاني الحمل على الكل، ودرست في المطلب الثالث الحمل بالذات.

وأما الخاتمة، فتضمَّنت أهم النتائج التي توصَّلت إليها في هذه الدراسة، فضلاً عن التوصية.

وفي نهاية هذه المقدمة أسأل الله (تعالى) أن أكون قد وُفـّقت في دراسة هذا الجانب من منطق ابن رشد تحليلاً ومقارنة، واعتذر عن كل ما يعتور دراستي هذه من قصور أو تقصير، فالقصور والتقصير هما من السمات الغالبة على الجهد البشري، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الفصل الأوّل

الاقتصار على البرهان والحد في العلم الحقيقي عند ابن رشد

المبحث الأول: البرهان والحد والعلم الحقيقي

المبحث الثاني: التمييز بين البرهان والحد

المبحث الثالث: الاستدلال على إنتاج البرهان

المبحث الرابع: المفاضلة بين البراهين

المبحث الأول

البرهان والحد والعلم الحقيقي

المطلب الأول: مفهوم وصورة البرهان

أولاً: مفهوم البرهان

ثانياً: صورة البرهان

المطلب الثاني: مفهوم وتقسيم الحد

أولاً: مفهوم الحد

ثانياً: تقسيم الحد

المطلب الثالث: العلم الحقيقي

أولاً: شروط العلم الحقيقي

ثانياً: التمييز بين العلم الحقيقي والظن الصادق

أ- التوحيد بين العلم الحقيقي والظن الصادق

ب- التفرقة بين العلم الحقيقي والظن الصادق

١- الفارق الأول بين العلم الحقيقي والظن الصادق

٢- الفارق الثاني بين العلم الحقيقي والظن الصادق

المطلب الأول

مفهوم وصورة البرهان

أولاً: مفهوم البرهان

عرَّف ابن رشد البرهان* بأنّه ((قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع))[١]**، والقياس مؤتلف، أي يتكون من أكثر من قول[٢].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد وافق كلاً من الفارابي وابن سينا في تعريفه للبرهان بأنّه قياس يقيني، فأما الفارابي، فذكر في تعريفه للبرهان أنّه قياس مؤلَّف من مقدمات يقينية، فهو ((القياس الذي يولِّف عن مقدمات تُيقّن بها يقيناً ضرورياً وأفاد أحد هذه الأصناف [أي أصناف البرهان] الثلاثة))[٣].

---

* البرهان في اللغة هو ((بيان الحجة واتضاحها)). ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مج (٧)، حرف الهاء (مادة: بَرِه)، ط١، حققه وعلق عليه ووضَّح حواشيه: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، منشورات: محمد علي بيضون، بيروت، ٢٠٠٥م، ص١٠٥٥. ولمزيد من الإطلاع على المعنى اللغوي للبرهان يُنظر: الزاوي: الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، ج١، باب الباء (مادة: برهن)، ط٣، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ١٩٨٠م، ص٢٦٣. أيضاً يُنظر: معلوف، لويس، المنجد في اللغة، حرف الباء (مادة: بره)، ط٣٧، مطبعة: أميران، نشر: ذوي القربى، إيران، ٢٠٠٢م، ص٣٦. أيضاً يُنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ج٢، فصل الباء (مادة : بره)، ط٢، تحقيق وضبط: شهاب الدين أبو عمرو، إشراف: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٣م، ص١٦٢٦.

و((يقال برهن يبرهن برهنة، إذا جاء بحجة قاطعة لِلَدَد الخصم، وبرهن بمعنى بيَّن، وبرهن عليه أقام الحجة)). صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، ج٢، باب الباء (البرهان)، ط١، مطبعة: سليمان زاده، نشر: ذوي القربى، قم، ١٣٨٥هـ.ش، ص٢٠٦.

و((النون في البرهان ليست بأصلية... أما قولهم بَرْهَنَ فلانٌ فهو مولَّد، والصواب أن يقال أبْرَه إذا جاء بالبُرْهان)). ابن منظور، لسان العرب، حرف الهاء (مادة: بَرِه)، ص١٠٥٥.

وورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ((قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)). سورة البقرة، الآية١١١.

[١] ابن رشد، محمد بن أحمد، تلخيص البرهان، ط١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي، السلسلة التراثية (١٢)، تحقيق وشرح وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، (من دون اسم المطبعة)، الكويت، ١٩٨٤م، ص٤٩.

** هذا القياس اليقيني هو البرهان العقلي عند ابن رشد، ويُنسَب العقلي إلى العقل الذي هو ((جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله)). الأسدي، د. عقيل صادق زعلان، نظرية المعرفة عند المعتزلة الأوائل، رسالة ماجستير، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٢م، ص ٣٧.

[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٥.

[٣] الفارابي، محمد بن محمد، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، (من دون رقم الجزء والطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. ماجد فخري، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٧م، ص٢٦.

وأما ابن سينا، فذكر أنّ البرهان هو ((قياس مؤتلف يقيني))[١]، ويرى أنّ البرهان لا يكون يقينياً نفسه إذا كان المقصود باليقيني هو يقيني النتيجة، فمعنى اليقيني لا يراد به ((أنّه يقيني النتيجة، فإنّه إذا كان يقيني النتيجة فليس هو نفسه يقينياً، وإن أمكن أن يُجعَل لهذا وجه متكلف لو تَكَلّف جعل إدخال المؤتلف فيه حشواً من القول، بل يكفي أن يقال قياس يقيني النتيجة. ويغلب على ظني أنّ المراد بهذا قياس مؤلف من يقينيات وأنّ في اللفظ أدنى تحريف، فاليقينية إذا كانت في المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه. وإذا كانت في النتيجة كان ذلك حاله بالقياس إلى غيره. وكونه يقيني المقدمات أمر له في ذاته، فهو أولى أن يكون مأخوذاً في حده ومعرِّفاً لطبيعته))[٢].

وعليه يذهب الباحث إلى أنّ الفارابي وابن سينا واءما أرسطو في ذكرهما هذا، إذ قال أرسطو في تعريفه للبرهان: إنّه ((القياس المؤتلف اليقيني))[٣]. ويقصد بالمؤتلف اليقيني ما نعلمه بما هو موجود لنا[٤]*. والبحث عن اليقين تراجع تراجعاً كبيراً بعد أرسطو لدى فلاسفة اليونان في العصور المتأخرة، فمثلاً نجد المدرسة الكلبية اتخذت موقفاً سلباً من المعرفة اليقينية، وأهملت العلوم والفنون، واتخذت الجهل مثلاً أعلى لها[٥].

إذن تعدد القول واليقين هما المقياسان اللذان استعملهما ابن رشد في تحديده لمفهوم البرهان، فمن دلالة المعنى الاصطلاحي للبرهان- عنده- هي أنّ البرهان يتكوَّن من أكثر من قول يقيني، إذ حدَّه بأنّه قياس يقيني، والقياس مؤتلف من أكثر من قول.

ثانياً: صورة البرهان

ذهب ابن رشد إلى أنّ الشكل الأول من أشكال القياس هو أوْلى الأشكال في أن يكون شكلاً للبرهان، وهذا لأمرين، فأما الأمر الأول، فهو أنّ العلوم التعليمية تستعمل هذا الشكل، وأما الأمر

---

[١] ابن سينا، الحسين بن عبد الله، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، مراجعة وتصدير: د. إبراهيم بيومي مدكور، الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٧٨.

[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٨-٧٩.

[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ط١، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م، ص٣٣٣.

[٤] يُنظر: أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٣. أيضاً يُنظر: تأريخ الفكر الفلسفي، ، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج٢، (من دون رقم الطبعة)، دار المعرفة الجامعة، (من دون مكان)، ١٩٨٩م، ص٥٠. ئ

* للإطلاع على تطور البرهان يُنظر: ستيس، وولتر، تأريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٢٢٠-٢٢٥. أيضاً يُنظر: كرم، يوسف، تأريخ الفلسفة اليونانية، ط٢، القاهرة، (من دون تأريخ)، ص٢٣-٢٤. أيضاً يُنظر:

David Ross, Aristotle, Barnes and Noble, New York, 1964,p20-22. Margaret E.J Taylor, introduction, London Press, 1945, p115-117. Werner Jaeger, Greek Philosophy an Aristotle, second edition, Oxford University Press, 1962, p35-37.

[٥] يُنظر: المعله، د. جميل حليل نعمة، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ط١، المطبعة: دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ٢٠٠٦م، ص١٦.

الثاني، فهو أنّ أغلب العلوم التي تـعطي سبب الشيء تكون براهينها في هذا الشكل، وهذا لثلاثة أسباب، فأما السبب الأول، فهو أنّ العلم بسبب الشيء هو العلم المحقق الذي يكون على طريق الإيجاب، وهذا يكون في الشكل الأول، وأما السبب الثاني، فهو أنّ الحدود لا تـُنتـَج إلاّ في هذا الشكل، فإنّ الحدود موجبة للمحدود، والشكل الثاني لا يُنتج موجبة، والشكل الثالث وإن كان قد يُنتج موجبة إلاّ أنّه لا يُنتج كلية، والحدود والنتائج البرهانية جميعها كلية، في حين أنّ السبب الثالث هو أنّ الشكل الأول غير محتاج إلى الشكلين الآخرين في أن تـُبيَّن مقدماته بمقدمات ذوات أوساط، إذا كانت مقدماته ذوات أوساط، في حين أنّ الشكلين الآخرين يحتاجان إليه في هذا، لأنّ كل شكل منهما فيه مقدمة موجبة ومقدمة كلية، فإذا كانت هاتان المقدمتان- في أي شكل كان- بحاجة إلى الوسط، احتيج أن يُبيَّن هذا الوسط بمقدمات غير ذوات أوساط في شكل آخر، والموجبة لا يمكن أن تـُنتـَج في الشكل الثاني، والكلية لا يمكن أن تـُنتـَج في الثالث، فمتى كانت الكلية هي الموجبة، وكانت ذات وسط، احتاجت- في أن تـُبيَّن بوسط- إلى الشكل الأول ضرورة، سواء أكانت جزء قياس في الشكل الثاني أو في الشكل الثالث[١].

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد وافق كلاً من الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فأما الفارابي، فذكر أنّ أغلب براهين السبب والوجود تكوَّن في الشكل الأول من أشكال القياس، لأنّ ((أكثر البراهين التي تعطي السبب والوجود، إنما تـُنتج الموجبات الكلية، وتؤلـَّف من موجبات في الشكل الأول))[٢].

وأما ابن سينا، فيرى أنّ أرسطو بيَّن أنّ الشكل الأول من أشكال القياس هو الأوْلى بأن يكون صورة للبرهان، لما يحققه هذا الشكل من يقين شديد، إذ ((أنّ الشكل الأول أصح الأشكال وأكثرها إفادة لليقين لوجوه ثلاثة: أولها أنّ العلوم التعاليمية إنما تستعمل هذا الشكل في تأليفات براهينها... والوجه الثاني أنّ العلم بما هو- وهو الحد- إن أمكن أن يُنال بقياس فإنما يمكن بهذا الشكل... والوجه الثالث فهو أنّ الشكل الأول قياس كامل بيِّن القياسية بنفسه. والشكلان الآخران إنما يَبين أنهما قياسان بالرد إليه*))[١].

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٨٢.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٣٩.
* أرجع ابن سينا الوجه الثالث إلى عدة وجوه، فإنّ ((ها هنا وجوه من الفضيلة للشكل الأول: من ذلك أنّ تحليل القياسات إلى المقدمات الأولية لا يمكن بغيره: لأنّه لابد في كل قياس من موجبة وكلية، والموجبة لا تنحل إلى مقدماتها التي أنتجتها بالشكل الثاني. والكلية لا تنحل إليها بالشكل الثالث. ووجه آخر أنّ المطالب يراد فيها تقصي العلم ومعرفة ما للشيء بالذات وذلك بالكلي الموجب. فأما الجزئي فليس به علم مستقصىً: لأنّ قولك بعض ج ب مجهول أنّه أي بعضٍ هو. فإذا عيَّنته وعرفته وكان مثلاً "البعض الذي هو د" عاد إلى الكلية فصار كل د ب. أما السالب فإنّه يعرِّف من الشيء ما ليس له، وهذا أمر غير ذاتي وبغير نهاية، إلاّ أن يومَأ في ضمن السلب إلى معنى ليس ساذج السلب فتكون قوته قوة الموجبة المعدولية. ويكاد يكون أكثر السوالب البرهانية على هذه الصفة كبرهان المعلم الأول على أنّ الفلك لا ضد له. فإذن النظر المستقصي الذاتي هو الموجب الكلي، وهو مما لا يُنال إلاّ بالشكل

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وافق أرسطو في ذكره هذا، وأنّ ابن سينا اعتمد على أرسطو في رأيه هذا، لأنّ أرسطو فضَّل الشكل الأول على الشكلين الآخرين من أشكال القياس في تحقيق اليقين المطلوب في البرهان، إذ قال: إنّ ((أصح العلم وأشد يقيناً من الأشكال هو الشكل الأول. أما أولاً فمن قِبَل أنّ العلوم التعليمية بهذا الشكل تأتي براهينها. مثال ذلك: علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر. وكادت أن تكون جميع العلوم التي تبحث عن (لِمَ) الشيء هذا الشكل تستعمل. وذلك أنّ القياس على (لِمَ) الشيء إنما يكون بهذا الشكل، إما بالكلية وإما على أكثر الأمر وفي أشياء كثيرة جداً. فهو بهذا السبب أيضاً أشد الأشكال يقيناً. والعلم بـ (لِمَ) الشيء هو أكثر تحقيقاً. وبعد ذلك أنّ العلم بما هو الشيء بهذا الشكل وحده فقط يمكن أن يُتَصَيَّد، وذلك أنّه في الشكل الأوسط لا يكون قياس موجب، والعلم بما هو الشيء هو موجب. وأما في الأخير فقد يكون، لكنه ليس هو بكلي، وأما والعلم بما هو من الأمور الكلية، إذا كان الإنسان ليس هو حيواناً ذا رجلين بنحو ما. وأيضاً فإنّ هذا الشكل ليس هو بمحتاج إلى ذينك، وأما ذانك فبهذا الشكل يتصل وينمي إلى أن يصير إلى غير ذوات الأوساط. فمن البيِّن أنّ الشكل الأول أحق الأشكال جداً في باب العلم))[٢].

وذكر ابن سينا أنّ هناك من أشكل على أرسطو حين ذهب أرسطو إلى أنّ الشكل الأول ينتهي إلى مقدمات غير ذوات أوساط، إذ قال ابن سينا: ((كأنّ قائلاً تشكك على المعلم الأول في هذا الموضع إذ ذكر أنّ تحليل القياسات من الشكلين الآخرين إلى مقدمات غير ذات وسط في الشكل الأول أنّ السالبة كيف يكون لها تحليل إلى مقدمات غير ذات وسط، فإنّ المقدمات التي تنحل إليها السالبة فلابد فيها من سالبة، فكيف تنتهي إلى سالبة غير ذات وسط، وكيف تكون سالبة غير ذات وسط؟ أما الموجبة التي لا وسط لها فهي التي لا يمكن أن يكون المحمول فيها أولاً لشيء هو علة لوجوده للموضوع. والسالب كيف يكون فقدانه للوسط))[٣]؟

كما ذكر ابن سينا أنّ أرسطو ردّ هذا الإشكال بأنّ حال السالبة في النفي كحال الموجبة في الإثبات، فكلاهما ربما لا يحتاج إلى واسطة في السلب أو الإثبات، إذ صرَّح ابن سينا أنّ أرسطو ((قال إنّه كما أنّ الموجبة قد تكون بغير وسط، أي بحيث لا يقتضي حمل محموله على موضوعه شيئاً متوسطاً يقطع مجاورتهما، فيكون هو أولاً للموضوع، والمحمول له أولاً ثم للموضوع؛ فكذلك السالبة قد تكون بغير انقطاع، أي بحيث لا يكون الحكم بسلب محمولها عن موضوعها

الأول. وقد يكفي الشكل الأول من الفضائل أنّ هيئته قياس بالفعل؛ وهيئة غيره هيئة قياس بالقوة)). ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢١١-٢١٢.

[١] المصدر نفسه، ص٢١٠-٢١١.

[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٧٣-٣٧٤.

[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢١٢.

مقتضياً شيئاً آخر عنه يسلب محموله أولاً وهو موجود للموضوع، ولأنّ السلب الكلي منعكس، وخصوصاً في الضروريات لذاتيات: فمتى وُجِد لأحد الحدين شيء محمول عليه ليس على الآخر، وإن لم يكن أو لم يسبق أولاً إلى الذهن وجود شيء للآخر محمول عليه ليس للأول، أو كان يوجد لكل واحد منهما شيء يخصه أو أشياء فيكون في كل رتبة شيء أو أشياء خاصة تساوي ذلك الحد، كانت الرتبتان متنافيتين ليس في إحداهما شيء يدخل في جملة الأخرى، فإنّ المحمول على أحدهما يمكن أن يُجعل حداً أوسط، فيكون سلبهما أيهما شئت عن الآخر بقياس. فإن كان المحمول الموجب إنما هو في جانب أحد الحدين فقط، كان ذلك بقياس واحد لا غير، مثل إن كان كل أ ج ولا شيء من ب ج: أو كان كل ب ج ولا شيء من أ ج. وإن كان المحمول الموجب قد وُجِد في جانب كل واحد من الحدين، كان بقياسين. مثلاً إن كان أ، د، ج طبقة متساوية، وط تُحمَل عليها وتساويها؛ وب، هـ، ز طبقة مساوية، ج يُحمَل عليها ويساويها؛ ومعلوم أنّ شيئاً من هذه الطبقة لا يُحمَل على شيء من تلك الطبقة. فإن قيل: كل أ ط ولا شيء من ب ط، كان قياس. وإن قيل كل ب ج ولا شيء من أ ج كان قياس، وهما قياسان. وكذلك الحال إن لم يكن إلاّ ويُحمَل عليه ط فقط أو ب ويُحمَل عليه ج فقط. لكن العادة في التمثيل جرت بذلك. فإذا كان على أحد الحدين محمول خاص كان السلب بانقطاع. فيجب أنّه إذا كان ليس على أحد الحدين محمول خاص، وأحدهما مسلوب عن الآخر، أن يكون ذلك سلباً بلا انقطاع- أي بلا واسطة- فإنّه أي واسطة أحضِرتْ، كانت مسلوبة عن الطرفين أو موجبة على الطرفين فلم ينتج))[1]*.

واحتمل ابن سينا أن يشكل أحد بأنّ إثبات الأوسط للأصغر، وإثبات الأكبر للأوسط أو نفيه عنه، يحتاج إلى أوسط آخر، لأنّ ((السالبة التي لا وسط لها إن طُلِبتْ بهذه الشريطة لم توجد: فإنّه لا يخلو أ، ب من حد أو رسم ومن أجزائهما. وإن كان نفسه حداً لم يخل من اسم يدل على المعنى بلا تفصيل. وبالجملة ليست الأشياء تخلو عن خواص ولوازم حتى الأجناس العالية التي لا يُحمَل عليها جنس. فكيف يوجد أ، ب غير محمول على أحدهما شيء لا يُحمَل على الآخر))[2]؟

وردَّ ابن سينا هذا الإشكال المحتمل بأنّ الأوسط ربما تكون نسبته إلى الأصغر، ونسبة الأكبر إليه أو نفيه عنه، أعرف من نسبة الأكبر للأصغر أو نفيه عنه، إذ ((عسى ألاّ يكون مثل هذا الوسط أيّ محمول اتفق، وألاّ يكون القياس كل ما له وسط أيّ وسط اتفق، بل يجب أن يكون

---

[1] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢١٢-٢١٣.

* ذكر ابن سينا أنّ نسخة كتاب البرهان لأرسطو، التي اعتمدها هو، نصَّت على لفظ (الموضوع) بدلاً من لفظ (المحمول)، إلاّ أنّه يرى أنّ الأوْلى هو ما كتبه، إذ قال: ((أما لفظ الكتاب في نسختنا فيوهم بدل المحمول الموضوعَ والأقسام بحالها. وذلك أيضاً من وجه يستقيم، ولكن النتائج تكون جزئية: فإنّه إذا كان على كل بعض حكمٌ كلي بقياس، فليس على الكل بلا قياس. وقد وضع كلياً بلا انقطاع. فيشبه أن يكون هذا معنى ظاهر النسخة التي عندنا. والأولى ما كتبناه أولاً)). المصدر نفسه، ص٢١٣.

[2] المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الوسط شيئاً: وجوده للأصغر والحكم بالأكبر عليه: كل واحد منهما أعرف من الحكم بالأكبر على الأصغر. وفي المطلوب السالب يجب أن يكون وجود الوسط للأصغر، وسلب الأكبر عن الوسط، أعرفَ من سلب الأكبر عن الأصغر. فحينئذٍ يكون وسط وقياس. فيشبه أن يكون المعلم الأول عنى محمولاً نسبته إلى أ وإلى ب أعرف من نسبة ما بينهما))[١].

إذن النظر والإيجاب هما الزاويتان اللتان عيَّن ابن رشد منهما الشكل الأول من أشكال القياس صورة للبرهان أوْلى به من الشكلين الآخرين، فأما ما يرتبط بالنظر، فإنّ العلوم النظرية تستعمل الشكل الأول، فالبرهان إذا أريد اعتماده في هذه العلوم فلابدّ من أن يكون الشكل الأول صورة له، وأما ما يرتبط بالإيجاب، فإنّ العلم الحقيقي المقتصر تحقيقه على البرهان والحد لا يكون إلاّ بالإيجاب.

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢١٣-٢١٤.

المطلب الثاني
مفهوم وتقسيم الحد

أولاً: مفهوم الحد

عرَّف ابن رشد الحد بأنّه قول واحد مفهمٌ ذات الشيء ومعناه، ويعني بالقول الواحد القول الواحد بالذات، وليس القول الواحد بالعرض مثل البيت الواحد والقصيدة الواحدة[١].

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد وافق كل من الفارابي وابن سينا في تعريفه للحد، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ الحد هو ما يعطي ذات الشيء بالجنس والفصل، إذ ((متى شارك النوعَ في الحمل على الأشخاص كليٌّ يدل عليه لفظ مركب يليق أن يُجاب به في المسألة عن النوع وعن الشخص ما هو، وكانت أجزاؤه بعضها يدل على جنس ذلك النوع وبعضها يدل على فصله، وكان مساوياً للنوع في الحمل، فإنّ ذلك الكلي يسمى حد ذلك النوع))[٢]*. وإنّ ((الحد يعرِّف من الشيء أمرين اثنين، أحدهما أنّه يعرِّف ذات الشيء وجوهره، والثاني أنّه يعرِّف ما يتميز به عن كل ما سواه))[٣]. والحدود ((لما كانت... من أجناس وفصول ذاتية فقط، لزم فيما لا جنس له ألاّ يكون له حد، وكذلك ما لا فصول له ذاتية يلزم ألاّ يكون له حد))[٤]**.

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ الحد يكون من مقومات الشيء التي هي الأجناس والفصول الدوال على ماهيته، إذ أنّ ((الحد قول دال على ماهية الشيء***. ولا شك في أنّه يكون مشتملاً

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٣.

[٢] الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ط٢، المجموعة الفلسفية، نصوص ودروس، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، مطبعة: دكّاش، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٩١م، ص٧٧-٧٨.

* يرى الفارابي أنّ الحد سمي بهذا الاسم ((من قِبَل أنّه شبيه بحدود الضِياع والعقار، إذ كان حد الدار يخص الدار وبه تتميَّز عن سائر الدور وبه انحازت الدار عن ما سواها)). الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص٧٨.

[٣] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[٤] المصدر نفسه، ص٧٩.

** أورد الفارابي تعريفاً للحد من حيث صياغة تركيبه، إذ عرَّفه بأنّه ((قول ليست صيغة تركيبه تركيب قول جازم)). الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٥.

*** قال الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه لهذا الجزء من قول ابن سينا: إنّ ((هذا حد الحد. وقد يُرسَم بأنّه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات)). ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع (شرح الخواجة نصير الدين الطوسي) و(المحاكمات لقطب الدين الرازي)، ج١، ط١، تصحيح وتعليق: كريم فيضي، مطبوعات ديني، قم، ١٣٨٣هـ.ش، ص٢٠٤ (الهامش).

على مقوماته أجمع. ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله؛ لأنّ مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله))[١].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ كلاً من الفارابي وابن سينا واءم أرسطو في بيان معنى الحد، فأرسطو ذكر أنّ الحد يعطي الماهية: إذ أنّ ((الحد بما يقال إنّه قول ما هو))[٢]. والماهية تختلف عن الوجود، والبحث في التفرقة بينها وبين الوجود انتقل من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، وهي مجموع الصفات التي تجعل الشيء هو هو، فلو رفعنا أية صفة منها، فما كان الشيء هو الشيء عينه، وتأسيساً على هذا تؤلـِّف الماهية مضمون الحد. في حين أنّ الوجود لا يُعرَّف، لأنّ التعريف يكون بالجنس القريب والفارق النوعي، والوجود ليس نوعاً لجنس، لأنّ مفهوم الوجود هو أعم مفهوم موجود[٣].

إذن وحدة القول هي المقياس الذي استعمله ابن رشد في تحديده لمفهوم الحد، فمن الدلالة الاصطلاحية لمعنى الحد- عنده- هي أنّ الحد يتكون من قول واحد بالذات، عكس البرهان المكوَّن من أكثر من قول على وفق الدلالة الاصطلاحية لمعناه.

ثانياً: تقسيم الحد

قسَّم ابن رشد الحد على ثلاثة أقسام، هي:

القسم الأول: هو القول الشارح للاسم والنائب عنه، من دون أن يدل على أنّ الشيء موجود أو غير موجود[٤].

ويصطلح الباحث على هذا القسم (الحد بالمجاز)، لأنّ هذا القسم لا يشير إلى وجود المحدود، في مقابل القسم الثاني الذي اصطلح عليه ابن رشد (الحد بالحقيقة)، لأنّه يشير إلى وجود المحدود[٥].

القسم الثاني: هو الحد بالحقيقة، ويكون مفهماً للذات الموجودة بعلتها، ويجب فيه تقدُّم العلم بوجود الشيء، الذي يُطلب فيه ما هو ولِمَ هو، على العلم بذات هذا الشيء وعلته، وهذا القسم منه ما يكون في البراهين حداً أوسط، وهو الذي يسمى برهاناً متغيراً في الوضع، ومنه ما يكون معروفاً بنفسه، وهو مبادئ العلوم التي لا برهان عليها[٦].

---

[١] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٢٠٤-٢٠٥.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٩.
[٣] يُنظر: عبد زيد، د. عامر، ابن سينا في العصر الوسيط، القراءات المسيحية للنص، ط٣، العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٠م.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٣.
[٥] يُنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٦] يُنظر المصدر نفسه، ص١٣٣-١٣٤.

ولا يرى ابن رشد وجود فارق بين الحد، الذي يسمى برهاناً متغيراً في الوضع، والبرهان، الذي يعطي سبب الشيء، إلاّ في الترتيب فحسْب، وتبديل اسم الشيء المحدود بقول شارح، لأنّ ترتيب الجواب، عندما يُسأل الإنسان لِمَ الرعد موجود؟ يكون بأنّ النار التي في السحاب تنطفئ فيه، في حين يكون ترتيب الجواب إذا سئل ما هو الرعد؟ بأن يقدَّم في هذا الجواب ما أخِّر في الجواب الأول، ويؤتى بشرح اسم الرعد بدلاً من اسمه، فيقال هو صوت في السحاب لانطفاء النار فيه[١].

القسم الثالث: هو الحد الذي يكون نتيجة برهانٍ، مثل النتيجة القائلة إنّ الرعد هو صوت في السحاب، والمقصود بهذا المثال هو البرهنة على وجود الصوت في السحاب بوجود تموج الرياح فيه[٢].

واعتماداً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد خالف كل من الفارابي وابن سينا في تقسيم الحد، فأما الفارابي، فصنَّف الحد تصنيفين مختلفين، هما:-

التصنيف الأول: هو الذي صنَّف الفارابي الحدَّ فيه تأسيساً على ما يدل على الحد، وهو على صنفين، هما:-

الصنف الأول: هو الحد الذي يدل عليه لفظ.

الصنف الثاني: هو الحد الذي يدل عليه قول.

ويستدل الباحث على التصنيف الأول وعلى صنفيَه بقول الفارابي الذي نصَّ فيه على أنّ ((الحدود والأشياء المحدودة... هي إما أن تدل عليها ألفاظ مثل الإنسان والشمس والقمر، وإما يدل عليها قول))[٣].

التصنيف الثاني: هو التصنيف الذي صنَّف الفارابي الحدَّ فيه على وفق أجزائه، وهو على صنفين رئيسين، هما:-

الصنف الرئيس الأول: هو ما صنَّف الفارابي الحدَّ فيه تأسيساً على حمل أجزائه على المحدود، ويشتمل على فرعين، هما:-

الفرع الأول: هو ما يشتمل على الحد الذي يمكن أن تُحمل أجزاؤه على المحدود.

الفرع الثاني: هو ما يشتمل على الحد الذي لا يمكن أن تُحمل أجزاؤه على المحدود.

ويستدل الباحث على هذا الصنف الرئيس وعلى فرعَيه بقول الفارابي: إنّ ((من جملة أجزاء الحدود ما يمكن أن يُحمل على المحدود، ومنها ما لا يمكن أن يُحمل على المحدود، مثل حد الدائرة، فإنّه شكل يحيط به قطع واحد في داخله نقطة، كل الخطوط المستقيمة التي تخرج منها إلى

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٤.
[٢] يُنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٣] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٥.

الخط المحيط متساوية، فقولنا فيه إنّه شكل يمكن أن يُحمل على الدائرة، فإنّ الدائرة شكل، وقولنا قطع واحد لا يمكن أن يُحمل على الدائرة، فإنّه لا يصدق أن نقول الدائرة هي قطع واحد، بل أن نقول الدائرة يحيط بها قطع واحد، فيكون القطع جزءاً للمحمول على الدائرة، فهو جزء الفصل إذن، والفصل قولنا يحيط به قطع واحد))[١].

ويَعدّ الفارابي الفرع الأول من هذا الصنف حداً تام الأجزاء، في حين يَعدّ الفرع الثاني منه حداً غير تام الأجزاء، إذ قال: إنّ ((ما كان لا يُحمل على المحدود، فهو جزء جزئه، لا جزؤه التام، فجزؤه التام يمكن أن يُحمل على المحدود))[٢].

وصنَّف الفارابي الحد التام الأجزاء على صنفين، هما:-

أولاً: الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه لفظ، وهذا الحد صنَّفه الفارابي على صنفين أيضاً، هما:-

أ- الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه لفظ مركب، ويرى الفارابي إمكانية حمل بعض أجزاء هذا الحد على بعض، فيمكن أن يكون بعض أجزائه حداً أوسط، إذ قال: ((يمكن أن يُبرهَن وجوده للمحدود بالأجزاء الأخر. وإن كانت هذه الأجزاء الأخر فيها أيضاً ما يمكن أنّ يُحمل بعضها على بعض، أمكن أن يُبرهَن وجود أحد جزئيه للآخر ببرهان حملي، ويُجعَل الحد الأوسط فيه الجزء الآخر. وإن كان لا يمكن حمل أجزائه بعضها على بعض، بُرهِن بتأليف شرطي))[٣].

ب- الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه لفظ مفرد، وينفي الفارابي إمكانية حمل أجزاء هذا الحد بعضها على بعض، إذ قال: إنّ هذا الحد ((لا يمكن حمل أجزائه بعضها على بعض))[٤].

ثانياً: الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه قول.

ويستدل الباحث على تصنيف الحد التام الأجزاء بقول الفارابي: إنّ ((أجزاء الحد التامة منها ما يدل عليه لفظ مركب، ومنها ما يدل عليه لفظ مفرد، ومنها ما يدل عليه قول))[٥].

وصنَّف الفارابي الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه قول على صنفين أيضاً، هما:-

١- الحد الذي تكون أجزاؤه أعم من المحدود.
٢- الحد الذي يكون كل جزء من أجزائه مساوٍ للمحدود.

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٥-٤٦.
[٢] المصدر نفسه، ص٤٦.
[٣] المصدر نفسه، ص٤٦-٤٧. أيضاً يُنظر: آل ياسين، د. جعفر: الفارابي في حدوده ورسومه، ط١، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٢٦.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٧.
[٥] المصدر نفسه، ص٤٦.

ويستدل الباحث على تصنيف الحد التام الأجزاء، الذي يدل عليه قول، بنص الفارابي الذي قال فيه: إنّ ((أجزاء الحد التامة التي تدل على كل واحد منها بقول، منها ما هو أعم من المحدود، ومنها ما كل جزء منه مساوٍ للمحدود))[١].

ويرى الفارابي أنّ الحد، الذي يكون كل جزء من أجزائه مساوٍ للمحدود، يتكون من جزأين، الأول منهما يسمى نتيجة برهان، في حين يسمى الثاني مبدأ برهان، ومجموعهما يسمى برهاناً متغيراً في الوضع، وهو أكمل الحدود، إذ قال: إنّ ((أجزاء الحد التامة التي يُدَل على كل واحد منها بقول، منها ما هو أعم من المحدود ومنها ما كل جزء منه مساوٍ للمحدود. وأجزاء الحد التامة التي يُدل عليها بقول، فالمساويات [منها] للمحدود قد يمكن أن يؤخذ كل واحد منها على انفراده حداً للمحدود، فالمتأخر من هذين الجزأين يسمى الحد الذي هو نتيجة برهان، والأقدم منهما يسمى الحد الذي هو مبدأ برهان، ومجموعهما يسمى الحد الذي هو برهان متغيِّر في الوضع. وهذا هو أكمل الحدود))[٢]*.

الصنف الرئيس الثاني: هو ما صنَّف الفارابي فيه الحد على أساس تقدم أو تأخر أجزائه عن المحدود، وهو على فرعين، هما:-

الفرع الأول: هو الحد الذي تكون أجزاؤه أقدم من المحدود، ويرى الفارابي أنّ هذا الحد هو أكثر من الفرع الثاني الحد في إطلاق اسم الحد عليه، لأنّه يعطي ذات الشيء بالتفصيل، إذ قال: إنّ هذا الحد ((هو الذي يفهِّم ذات الشيء مفصلاً بالتي هي وجود ذلك الشيء بالذات لا بالعرض. ووقوع اسم الحد على هذا أكثر من وقوعه على الذي أجزاؤه متأخرة عن المحدود))[٣]**.

الفرع الثاني: هو الحد الذي تكون أجزاؤه متأخرة عن المحدود.

---

[١] المصدر نفسه، ص٤٧.

[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٧.

* ذكر الفارابي أنّ السبب في كمال هذا الحد هو عدم وجود فارق بينه ((وبين البرهان إلاّ في ترتيب الأجزاء فقط، فإذا كان ذلك كذلك، فإنّه إذا تبرهن الشيء بالبرهان على الإطلاق أمكن أن تؤخذ أجزاء البرهان بأعيانها أجزاء حدود، وإذا حُدِّد الشيء أمكن أن تؤخذ أجزاء حدوده أجزاء براهين. ومتى اتفق أن كان معنا أمر ما يدل عليه لفظ مفرد، واحتجنا إلى أن نبرهن وجوده ببرهان حملي، فأخذنا القول الشارح له وبرهناه ببرهان على الإطلاق، وأخذنا الحد الأوسط فيه معنى يدل عليه لفظ مركب، عاد ذلك الذي كان شرحاً للفظ، فصار حداً للأمر على أنّه نتيجة برهان، فصار الحد الأوسط حداً له على أنّه مبدأ برهان، مثال ذلك أنا إذا أردنا أن نبرهن وجود الرعد مثلاً، فشرحنا لفظ الرعد أنّه صوت من غيم، ثم غيرنا ترتيب هذا القول ليصير بحيث يمكن أن يُبرهَن عليه، فقلنا: الغيم فيه صوت، وجعلنا الحد الأوسط فيه تموّج الريح في الغمام، وألَّفنا البرهان هكذا: الغيم فيه ريح يتموج، ففيه صوت، فالغيم إذن فيه صوت، فهذا النحو من التأليف هو نحو تأليف برهان جارٍ على الاتصال مفضٍ إلى نتيجة محدودة. ومتى أردنا أن نأخذ هذه الأجزاء بأعيانها حداً للرعد، غيرنا ترتيب هذه الأجزاء، وقلنا: الرعد هو صوت في غيم لتموّج ريح فيه، فيصير ما قدمتْ مرتبته في البرهان متأخر المرتبة في الحد، والمتأخر مرتبة هناك متقدم المرتبة ها هنا)). المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[٣] المصدر نفسه، ص٤٦.

** للفارابي نصّ آخر يوضح فيه هذا المعنى، وهو قوله: إنّ ((الحدود التي أجزاؤها متقدمة هي الحدود على الإطلاق، وهي أحرى أن يقع عليها اسم الحد. وأما الحدود المتأخرة الأجزاء، فإنّها لا تسمى الحدود على الإطلاق، أقل ذلك، لكن إنما تسمى رسوماً أو حدوداً متأخرة)). المصدر نفسه، ص٥١.

ويستدل الباحث على هذا الصنف وعلى فرعَيه بنص الفارابي الذي قال فيه: إنّ ((أجزاء الحد، إما أقدم من المحدود، وإما متأخرة))[١].

وصنَّف الفارابي الحد، الذي تكون أجزاؤه ما يوجد الشيء بها، على صنفين، هما:-

أولاً: الحد الذي تكون أجزاؤه في الشيء نفسه، ويرى الفارابي أنّ هذا الصنف أكثر من الصنف الثاني في إطلاق اسم الحد عليه، لأنّ أجزاءه تكون في الشيء نفسه، إذ قال: إنّ ((الذي يفهِّم الشيء مفصلاً بالتي بها وجوده وهي في الشيء يقع عليه اسم الحد أكثر مما يقع على ما أجزاؤه خارجة عن الشيء))[٢].

ثانياً: الحد الذي تكون أجزائه خارجة عن الشيء.

ويستدل الباحث على هذين الصنفين بقول الفارابي: ((أما التي بها وجود الشيء، فمنها ما هي في الشيء نفسه، ومنها ما هي خارجة عن الشيء))[٣].

أيضاً يصنف الفارابي الحد، الذي تكون أجزاؤه خارجة عن الشيء، على ثلاثة أصناف، هي:-

الصنف الأول: هو الحد الذي تكون أجزاؤه غايات للشيء.

الصنف الثاني: هو الحد الذي تكون أجزاؤه فاعلات للشيء.

الصنف الثالث: هو الحد الذي تكون أجزاؤه شيئاً فيه المحدود.

ويستدل الباحث على هذه الأصناف الثلاثة بقول الفارابي: ((أما الحدود التي تؤخذ أجزاؤها أموراً خارجة عن المحدود، فإنّ تلك الأمور الخارجة ثلاثة أصناف، إما غايات للشيء، وإما فاعلات له، أو شيء فيه المحدود))[٤]*.

ويستدل الباحث، على أنّ غاية الفارابي في حديثة على أجزاء الحدود هي تصنيف الحدود، بأمرين، هما:-

---

[١] المصدر نفسه، ص٤٦.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٦.
[٣] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] المصدر نفسه، ص٤٨.
* يرى الفارابي وجود حالتين لاجتماع كل صنفين من هذه الأصناف الثلاثة، إذ ((متى اتفق في شيء واحد أن اجتمع في حده جزء دال على غايته وجزء يدل على ما فيه الشيء، فإنّ الذي يدل على الغاية هو مبدأ برهان في ذلك الحد، والجزء الآخر هو نتيجة برهان، مثال ذلك حد النفس، وهو أنّها استكمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه إدراك والأفعال التي تتبع الإدراك، فإنّ كلا هذين الجزأين، أعني قولنا جسم طبيعي آلي، وقولنا يصدر عنه إدراك والأفعال التي تتبع الإدراك، شيئان خارجان عن النفس. غير أنّ قولنا جسم طبيعي آلي يدل على الذي فيه النفس، والجزء الآخر يدل على غاية النفس، فلذلك يُجعل هذا الجزء مبدأ برهان والآخر نتيجة برهان. وكذلك إذا اجتمع في الحد جزء يدل على الفاعل وجزء يدل على الغاية، فإنّ الجزء الدال على الغاية هو مبدأ برهان والآخر نتيجة برهان، مثال ذلك أنا إذا حدَّدنا الحائط فقلنا: هو جسم أحدثه البناء لحمل السقف، فإنّ قولنا لحمل السقف هو مبدأ برهان والجزء الآخر نتيجة برهان)). المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الأمر الأول: هو العنوان، الذي وضعه الفارابي في بداية الحديث على أصناف الحدود، الذي نصَّه ((القول في الحدود وفي أصنافها))[١].

الأمر الثاني: هو قول الفارابي بعد تفصيله لهذه الأصناف: ((قد لخَّص هذا القول أمر أصناف الحدود كلها))[٢]، فمن الواضح أنّ مرامه كان أصناف الحدود وليس أجزاءها.

وأما ابن سينا، فقسَّم الحد تقسيمين مختلفين أيضاً، هما:-

التقسيم الأول: هو ما قسَّم ابن سينا الحد فيه على أربعة أقسام، إذ قال: إنّ ((ما ينفعنا في المقاصد التي إياها نعزو، أن نعرِّف ما الحد التام، وما الحد الناقص، وما الحد الناقص الذي هو مبدأ برهان، وما الحد الناقص الذي هو نتيجة برهان، ومن جميع ذلك ما الذي هو حد حقيقي بحسب الذات، وما الذي هو حد مجازي بحسب الاسم. وجميع هذه ينحصر في أربعة أقسام))[٣].

والأقسام الأربعة، التي يعنيها ابن سينا، هي ما يأتي:-

القسم الأول: هو القول الشارح للاسم، إذ قال ابن سينا: ((يقال "حد" بوجه ما لِما هو قول يشرح الاسم ويفهِّم المعنى الذي هو مقصود بالذات في ذلك الاسم، لا بالعرض، ولا يدل على وجود ولا على سبب وجود، اللهم إلاّ أن يتفق أن يكون معنى الاسم موجوداً معروف الوجود، فيكون فيه حينئذٍ دلالة ما بالعرض على سبب الوجود، وذلك لأنّه من جهة ما هو شرح للاسم ليس حد ذات؛ وإن كان لا يكون حد ذات إلا وهو شرح اسم، فإن أخِذ في الابتداء على أنّه شرح اسم للشك في وجود معنى الاسم وتضمن بيان سبب معنى الاسم لو كان موجوداً، فهو بالعرض معطٍ للعلة، مثل ذكر حد المثلث قبل ثبوت وجود المثلث، فإنّه إنما يُورَد ويُؤخَذ أولاً على أنّه شرح اسم، ولا يُدرَى من أمره هل هو موجود المعنى، ومع أنّه يُؤخَذ شرح الاسم، لابد من أن يعطي أسباب المثلث وهي الأضلاع الثلاثة، فيكون مثل هذا يعطي أسباباً لِما لو كان موجوداً كانت أسبابه هذه، فإذا اتفق أن صح عند إنسان أنّه موجود انقلب ذلك القول بالقياس إلى ذلك الإنسان حداً ومعطياً للعلة، وإعطاؤه للعلة- من جهة ما هو شرح اسم- بالعرض. وكذلك دلالته على الوجود))[٤]*.

---

[١] المصدر نفسه، ص٤٥.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٨.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٨٨.
[٤] المصدر نفسه، ص٢٨٨-٢٨٩.

* وضح ابن سينا كيفية اتحاد أجزاء هذا القسم من الحد، إذ قال: إنّ هذا الحد ((إذا لم يوافق معنى الوجود، كان اتحاد أجزائه شيئاً معتبراً من وجه، فإذا كان بحسب الذات كان اتحاد أجزائه معتبراً من وجه آخر، وذلك لأنّ القول إنما يكون واحداً على أحد وجهين: إما لأنّه متصل الأجزاء بالأربطة الجامعة... مثل قصيدة أو كتاب فما دونه، وإما لأنّ أجزاءه تصير شيئاً واحداً في النفس يدل على شيء واحد في الوجود. والحد الذي يكون بحسب الاسم فيشبه أن يكون اتحاد أجزائه- ما دام ليس مطابقاً لموجود واحد- اتحاداً بالأربطة، إلاّ أن يُؤخَذ بالقياس إلى خيال واحد في النفس. وإلى هذا القسم والوجه ذهب قوم، فكأنّه غير مستمر في جميع الحدود التي هي بمعنى شروح الاسم، فإنّه إذا كان المعنى محالاً لا خيال له في النفس البتة، فكيف يكون خياله وجدانياً؟ وإن كان محالاً وله خيال في النفس ذو أجزاء

القسم الثاني: هو الحد الموضِّح للذات، إذ قال ابن سينا: ((أما الحد الكائن بحسب الذات، فهو متحد الأجزاء بالحقيقة، لأنّه لخيال أو لمعنى أو لموجود واحد بالحقيقة بوحدة طبيعية. وهذا وجه مما يقال عليه حد))[١].

القسم الثالث: هو الحد الذي يعطي علة وجود معنى المحدود، وهو الحد الذي يتكون من مبدأ برهان ونتيجة برهان، إذ قال ابن سينا: ((يقال "حد" بوجه آخر لما يعطي علة وجود معنى المحدود ويُؤخَذ بعينه في البرهان حداً أوسط فيكون مبدأ برهان. وإذا أخِذ هذا الحد وضُم إليه كماله- وهو إضافته إلى المعلول- ووضِعُ المحدود، اجتمع فيه ثلاثة أشياء: أعني المحدود، وحداً يعطي العلة، وكماله في إعطاء العلة وهو ذكر المعلول. وهذه الأشياء الثلاثة ينعكس بعضها على بعض، وإلاّ لما كان محدود وحد وكمال للحد، لأنّ المحدود والحد متساويان، وكمال الحد هو معلول الحد الذي يوجد عنه فقط، ويوجد لجميع المحدود، وهو أيضاً مساوٍ للأوَّلَين. وهذه الأمور الثلاثة موضوعة لأن يكون منها برهان يُنتِج كمال الحد لموضوع ما بقياسين))[٢]*.

وذكر ابن سينا أنّ ((نظير هذا الحد قولنا في حد الغضب إنّه شهوة الانتقام، ونظير كماله غليان دم القلب، وهو نتيجة البرهان، فإذا حددتَ قدمتَ غليان دم القلب وأردفته بالعلة وهو شهوة الانتقام، وإذا برهنتَ قلتَ: فلان يشتهي الانتقام، وكل من اشتهى الانتقام غلَى دم قلبه، فقدمتَ شهوة الانتقام وأخرتَ غليان دم القلب. والجنس دائماً مع الحد الذي هو نتيجة البرهان))[٣].

لا تجتمع في الطبع، فكيف يكون ذلك الخيال واحداً؟ مثل تخيلنا إنساناً يطير، فإن كان هذا الخيال واحداً، فعساه أن يكون واحداً بجهة غير الجهة التي بها تكون المعاني العقلية والخيالات الصحيحة واحدة، فإنّ الواحد يقال على وجوه كثيرة، ونحن لا نذهب إلى هذا المعنى في قولنا معنى واحد وشيء واحد، بل نشير إلى اتحاد طبيعي جوهري)). المصدر نفسه، ص٢٨٩.

والخيال يحفظ مدركات الحس المشترك، فهو يعود إلى الحس الباطن الذي يقابله الحس الظاهر. يُنظر: المخيال السياسي في العراق القديم، ط١، طبع ونشر وتوزيع: دار ينابيع، دمشق، ٢٠١٠م، ص١٩.

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٨٩.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٨٩-٢٩٠.

* يرى ابن سينا وجود اختلاف بين وضع أجزاء هذا القسم من الحد ووضع حدود البرهان، إذ قال: إنّ ((الأمر في وضع حدود البرهان بالعكس مع وضع أجزاء الحد. مثال هذا: ليكن الغيم هو الموضوع للحدود الثلاثة، وليكن هذا الحد الذي هو العلة هو طفوء النار في الغيم، وليكن كماله هو حدوث صوت، فنقول: إنّ الغيم رطوبة قد طـُفِئت فيها النار، وكل رطوبة طـُفِئت فيها نار يحدث فيها صوت، فالغيم يحدث فيه صوت، وكل صوت يحدث في الغيم فهو رعد، فالغيم يحدث فيه رعد، فقد صارت هذه الأمور الثلاثة أجزاء برهانين مرتين، أصغر حدودها موضوع الأمور الثلاثة وهو الغيم، فكان طفوء النار أول مذكور من هذه الثلاثة، ثم حدوث الصوت. وكان حدوث الصوت يُثبَت في نتيجة البرهان الأول وطفوء النار لا يُثبَت، بل هو مبدأ برهان لا نتيجة. والمحدود- وهو الرعد- هو آخر مذكور من هذه الثلاثة في البرهان الثاني ومذكور في النتيجة الثانية، فإذا ردَدْتَ هذه الحدود إلى تأليف حدِّي عَكستَ فذَكرتَ أول شيء الرعد، ثم الصوت الحادث في الغمام، ثم طفوء النار في الغمام، فقلتَ إنّ الرعد صوت حادث في الغمام لطفوء النار فيه، فقد انقلب ما كان مبدأ البرهان فصار آخر الحد، وما كان نتيجة للبرهان فصار مبدأ الحد. وصار المحدود الذي كان محمولاً آخر الأمر موضوعاً للجميع)). المصدر نفسه، ص٢٩٠-٢٩١.

[٣] المصدر نفسه، ص٢٩١.

القسم الرابع: هو حد الأمور التي لا علل لها، إذ قال ابن سينا: ((نجعل الرابع حد أمور لا علل لها، وذوات لا أسباب لوجودها بوجه، وليس في حدها التام شيء هو علة ومعلول، فلا يكون هناك شيء هو مبدأ برهان وشيء آخر هو نتيجة برهان))[١].

التقسيم الثاني: هو ما قسَّم ابن سينا الحدَّ فيه على خمسة أقسام، إذ قال: إنّ ((الحد، يقال بالتشكيك، على خمسة أشياء))[٢]. وهذه الأقسام الخمسة منها ثلاثة أقسام رئيسة، والقسم الرئيس الثاني منها ينقسم على ثلاثة أقسام فرعية، فتكون خمسة أقسام، هي:-

القسم الرئيس الأول: هو الحد الشارح للاسم، إذ قال ابن سينا: إنّ ((من ذلك "الحد الشارح لمعنى الاسم". ولا يعتبر فيه، وجود الشيء، فإن كان وجود الشيء مشكَّكاً؛ أخِذ الحد أولاً، على أنّه شارح للاسم؛ كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع... فإذا صح للشيء وجود، عُلِم حينئذٍ أنّ الحد لم يكن بحسب الاسم فقط))[٣].

القسم الرئيس الثاني: هو الحد الموضِّح للذات، وهذا الحد قسَّمه ابن سينا على ثلاثة فروع، هي:-

الفرع الأول: هو الحد الذي هو نتيجة برهان.

الفرع الثاني: هو الحد الذي هو مبدأ برهان.

الفرع الثالث: هو الحد الذي هو الحد التام المجتمع من نتيجة برهان ومبدأ برهان.

ويستدل الباحث على هذا القِسم الرئيس وعلى فروعه الثلاثة بقول ابن سينا: ((يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه، ما هو نتيجة برهان؛ ومنه، ما هو مبدأ برهان؛ ومنه، حد تام مجتمع منهما))[٤].

القسم الرئيس الثالث: هو حد الأمور التي لا علل لها، إذ قال ابن سينا: إنّ الحد ((منه، ما هو حد لأمور لا علل لها ولا أسباب؛ أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها؛ مثل تحديد النقطة والوحدة والحد، وما أشبه ذلك؛ فإنّ حدودها لا بحسب الاسم فقط، ولا مبدأ برهان، ولا نتيجة برهان، ولا مركَّب منهما))[٥].

---

[١] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٢] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، (المنطق)، ط٢، تصحيح وتقديم: د. محمد تقي دانش بزوه، طبع ونشر: مؤسسة نشر ومطبعة جامعة طهران، طهران، ١٣٧٩هـ.ش، ص١٥٩.
[٣] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] المصدر نفسه، ص١٦٠.
[٥] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

لهذا يقرر الباحث أنّ هذا الحد هو الحد الرابع في تقسيم ابن سينا الأول للحد، إذ قال ابن سينا: ((نجعل الرابع حد أمور لا علل لها، وذوات لا أسباب لوجودها بوجه، وليس في حدها التام شيء هو علة ومعلول، فلا يكون هناك شيء هو مبدأ برهان وشيء آخر هو نتيجة برهان))[١].

ويجد الباحث أنّ ابن رشد التقى - في تقسيمه للحد- مع ابن سينا في تقسيمه الثاني له من جانب، وافترق عنه فيه من جانب آخر، فأما الالتقاء، فيتضح في النقاط الآتية:-

النقطة الأولى: هي التقاء ابن رشد مع ابن سينا في عدد أقسام الحد الرئيسة، فكلاهما قسَّمه على ثلاثة أقسام رئيسة، فأما ابن سينا فقال: ((من ذلك "الحد الشارح لمعنى الاسم". ولا يعتبر فيه، وجود الشيء... ويقال حد لما كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمور لا علل لها ولا أسباب؛ أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها))[٢]، وأما ابن رشد فقال: إنّ ((الحد يقال على ضروب شتى: أحدها... والثاني... ومن الحدود قسم ثالث))[٣].

النقطة الثانية: هي اشتراك ابن رشد مع ابن سينا في مفهوم القسم الرئيس الأول للحد، فكلاهما حده بأنّه القول الشارح للاسم، فأما ابن سينا فقال: إنّ ((من ذلك "الحد الشارح لمعنى الاسم". ولا يعتبر فيه، وجود الشيء))[٤]، وأما ابن رشد فقال: إنّ ((الحد يقال على ضروب شتى: أحدها: القول الشارح للاسم والنائب عنه، دون أن يدل على أنّ ذلك الشيء موجود أو غير موجود))[٥].

النقطة الثالثة: هي توافق ابن رشد مع ابن سينا في مفهوم القسم الرئيس الثاني، فكلاهما حده بأنّه الحد المفهم للذات، فأما ابن سينا فقال: ((من ذلك الحد الشارح... ويقال حد، لما كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمور لا علل لها))[٦]، وأما ابن رشد فقال: إنّ الحد ((الثاني: هو الحد بالحقيقة، وهو الذي يكون مفهماً للذات الموجودة بعلتها))[٧].

النقطة الرابعة: هي أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في تفريع القسم الرئيس الثاني للحد على فروع، فكلاهما فرَّعه على فروع، فأما ابن سينا فقال: ((يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه... ومنه... ومنه))[٨]، وأما ابن رشد فقال: إنّ ((الحد الذي هو بالحقيقة حد منه... ومن الحدود))[٩].

وأما الافتراق، فيتضح في النقاط الآتية:-

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٩١.
[٢] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩-١٦٠.
[٣] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٥-١٣٦.
[٤] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩.
[٥] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٣.
[٦] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩-١٦٠.
[٧] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٣.
[٨] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٦٠.
[٩] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٤.

النقطة الأولى: هي أنّ تقسيم ابن رشد للحد هو تقسيم وحيد عنده، إذ قال ابن رشد: ((الحد يقال على ضروب شتى: أحدها... والثاني... ومن الحدود قسم ثالث))[١]، ولم يذكر سوى هذا التقسيم، في حين أنّ تقسيم ابن سينا له هو تقسيم ثاني، إذ قال ابن سينا في التقسيم الأول: إنّ ((ما ينفعنا في المقاصد التي إياها نعزو، أن نعرِّف ما الحد التام، وما الحد الناقص، وما الحد الناقص الذي هو مبدأ برهان، وما الحد الناقص الذي هو نتيجة برهان، ومن جميع ذلك ما الذي هو حد حقيقي بحسب الذات، وما الذي هو حد مجازي بحسب الاسم. وجميع هذه ينحصر في أربعة أقسام))[٢]، وقال في التقسيم الثاني: إنّ ((الحد، يقال بالتشكيك، على خمسة أشياء))[٣].

النقطة الثانية: هي أنّ ابن رشد فرَّع القسم الرئيس الثاني من أقسام الحد على فرعين، إذ قال: إنّ ((الحد الذي هو بالحقيقة حد منه... ومن الحدود))[٤]، في حين أنّ ابن سينا فرَّعه على ثلاثة فروع، إذ قال: ((يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه... ومنه... ومنه))[٥].

النقطة الثالثة: هي أنّ ابن رشد يرى أنّ الفرع الأول من القسم الرئيس الثاني هو البرهان المتغير في الوضع، والفرع الثاني منه هو مبدأ العلوم، إذ قال: إنّ ((الحد الذي هو بالحقيقة حد منه ما يقع في البراهين حداً أوسط، وهو الذي يسمى برهاناً متغيراً في الوضع... ومن الحدود ما هي معروفة بنفسها، وهي مبادئ العلوم التي لا برهان عليها ولا تستنبط من البرهان))[٦]، في حين أنّ ابن سينا يرى أنّ الفرع الأول منه هو نتيجة برهان، والفرع الثاني هو مبدأ برهان، والفرع الثالث هو المركَّب من نتيجة برهان ومبدأ برهان، إذ قال: ((يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه، ما هو نتيجة برهان؛ ومنه، ما هو مبدأ برهان؛ ومنه، حد تام مجتمع منهما))[٧].

النقطة الرابعة: هي أنّ ابن رشد يرى أنّ القسم الرئيس الثالث هو نتيجة برهان، إذ قال: ((من الحدود قسم ثالث، وهو الحد الذي هو نتيجة برهان))[٨]، في حين أنّ ابن سينا يرى أنّه حد أمور لا علل لها، إذ قال: ((منه، ما هو حد لأمور لا علل لها ولا أسباب؛ أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها))[٩].

ويصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا- في تقسيمه الأول- خالفا أرسطو في أقسام الحد، لأنّ أرسطو قسَّم الحد على ثلاثة أقسام رئيسة، هي:-

---

[١] المصدر نفسه، ص١٣٥-١٣٦.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٨٨.
[٣] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩.
[٤] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٤.
[٥] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٦٠.
[٦] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٤.
[٧] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٦٠.
[٨] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٤.
[٩] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٦٠.

القسم الأول: هو الحد الذي يدل على الاسم، أي الذي يشرح المحدود من دون أن يدل على وجوده، إذ قال أرسطو في الضرب الثاني من ضربَي معنى القول الواحد: هو ((أن يُدَل بشيء واحد على شيء واحد، لا بطريق العرض، فأحد الحدود هو هذا))[١]، ووضَّح هذه الدلالة بقوله: إنّ إنّ ((من البيِّن أنّ أخْذ ذلك هو أن يقال على ماذا يدل الاسم أو قول آخر يدخل في باب دلالة الاسم، مثال ذلك: على ماذا يدل ما هو المثلث))[٢]؟ فهو يرى أنّ هذا القسم من الحد ((قد يدل دلالة، فأما بياناً فلا يُبيِّن))[٣]، إذ ليس فيه بيان لوجود الشيء، وإن وُجِد هذا البيان فبالعرض، إذ قال في سبب صعوبة تحديد، ما لا يُعرَف وجوده، بهذا القسم من الحد: ((يصعب أن نأخذ الأشياء التي لا يُعلَم أنّها موجودة. وسبب الصعوبة... من قِبَل أنا لا نعلم ولا أنّه موجود أو لا، اللهم إلاّ بطريق العرض))[٤].

القسم الثاني: هو الحد الذي يعطي علة وجود المحدود، إذ قال أرسطو: ((يوجد حد آخر وهو قول يعرِّف: لِمَ هو الشيء))[٥]؟ ويرى أنّه كالبرهان ولا يختلف عنه إلاّ في الوضع، إذ قال: إنّ إنّ ((هذا الآخر فمن البيِّن أنّه كالبرهان على ما هو، وإنما يخالف البرهان بالوضع. وذلك أنّ بين أن يقال: لِمَ يُرعِد؟ وبين أن يقال: ما هو الرعد؟ فرقاً. وذلك أنّه قد يجيب أما في ذلك، فلأنّ النار التي في السحاب تنطفئ، وأما ما هو الرعد فيجيب عنه بأنّه صوت انطفاء النار في السحاب. فإذن قول واحد بعينه يقال على جهتين مختلفتين. فأما في تلك الجهة فبرهان متصل، وأما في هذا فتحديد))[٦].

القسم الثالث: هو الحد الذي هو نتيجة برهان، إذ قال أرسطو: ((أيضاً حد الرعد أنّه صوت في السحاب، وهذا هو نتيجة البرهان على معنى ما هو، وحد الأشياء التي لا وسط بها هو وضع لمعنى ما هو غير مبرهن))[٧].

ويذهب الباحث إلى أنّ ابن سينا- في تقسيمه الثاني للحد- شابه أرسطو في تقسيمه له من جانب، وفارقه فيه من جانب آخر، فأما التشابه فيكون في الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن سينا شابه أرسطو في عدد أقسام الحد الرئيسة، فكلاهما قسَّمه على ثلاثة أقسام رئيسة، فأما أرسطو فقال: إنّ ((أحد أقسام الحد... والآخر... والثالث))[٨]. وأما ابن سينا فقال: إنّ ((من ذلك "الحد الشارح لمعنى الاسم". ولا يعتبر فيه، وجود الشيء... ويقال حد لما

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٩.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٩.
[٣] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٥] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٦] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٩-٤٥٠.
[٧] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٥٠.
[٨] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمور لا علل لها ولا أسباب؛ أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها))[١].

الأمر الثاني: هو أنّ ابن سينا وافق أرسطو في مفهوم القسم الرئيس الأول للحد، فكلاهما حده بأنّه القول الشارح للاسم، فأما أرسطو فقال: ((أن يُدَل بشيء واحد على شيء واحد، لا بطريق العرض، فأحد الحدود هو هذا))[٢]. ووضَّح هذه الدلالة بقوله: إنّ ((من البيِّن أنّ أخْذ ذلك هو أن يقال على ماذا يدل الاسم أو قول آخر يدخل في باب دلالة الاسم، مثال ذلك: على ماذا يدل ما هو المثلث))[٣]؟ فهو يرى أنّ هذا القسم من الحد ((قد يدل دلالة، فأما بياناً فلا يُبيِّن))[٤]. وأما ابن سينا فقال: إنّ ((من ذلك "الحد الشارح لمعنى الاسم". ولا يعتبر فيه، وجود الشيء))[٥].

وأما الفارق، فيكون في الأمور الآتية:-

الأمر الأول: هو أنّ تقسيم ابن سينا للحد هو تقسيم ثاني، إذ قال ابن سينا في التقسيم الأول: إنّ ((ما ينفعنا في المقاصد التي إياها نعزو، أن نعرِّف ما الحد التام، وما الحد الناقص، وما الحد الناقص الذي هو مبدأ برهان، وما الحد الناقص الذي هو نتيجة برهان، ومن جميع ذلك ما الذي هو حد حقيقي بحسب الذات، وما الذي هو حد مجازي بحسب الاسم. وجميع هذه ينحصر في أربعة أقسام))[٦]. وقال في التقسيم الثاني: إنّ ((الحد، يقال بالتشكيك، على خمسة أشياء))[٧]. في حين حين أنّ تقسيم أرسطو له هو تقسيم وحيد لا ثاني له، إذ قال أرسطو: إنّ ((أحد أقسام الحد... والآخر... والثالث))[٨].

الأمر الثاني: هو أنّ ابن سينا يرى أنّ القسم الرئيس الثاني من أقسام الحد هو الذي يدل على الذات، إذ قال: ((من ذلك الحد الشارح... ويقال حد، لما كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمور لا علل لها))[٩]، في حين أنّ أرسطو يرى أنّه الذي يعطي علة وجود المحدود، إذ قال: ((يوجد حد آخر وهو قول يعرِّف: لِمَ هو الشيء))[١٠]؟ ويقصد بالحد (الآخر) الحد الثاني، إذ قال في أقسام الحد: إنّ ((أحد أقسام الحد... والآخر... والثالث))[١١].

---

[١] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩-١٦٠.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٩.
[٣] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٥] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩.
[٦] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٨٨.
[٧] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩.
[٨] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٥٠.
[٩] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩-١٦٠.
[١٠] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٩.
[١١] المصدر نفسه، ص٤٥٠.

الأمر الثالث: هو أنّ ابن سينا فرَّع القسم الرئيس الثاني من أقسام الحد على ثلاثة فروع، إذ قال: ((يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه... ومنه... ومنه))[١]. في حين أنّ أرسطو لم يفرِّعه، إذ إذ لم يذكر عنه غير هذا القول: ((يوجد حد آخر وهو قول يعرِّف: لِمَ هو الشيء... وهذا الآخر فمن البيِّن أنّه كالبرهان على ما هو، وإنما يخالف البرهان بالوضع. وذلك أنّ بين أن يقال: لِمَ يُرعِد؟ وبين أن يقال: ما هو الرعد؟ فرقاً. وذلك أنّه قد يجيب أما في ذلك، فلأنّ النار التي في السحاب تنطفئ، وأما ما هو الرعد فيجيب عنه بأنّه صوت انطفاء النار في السحاب. فإذن قول واحد بعينه يقال على جهتين مختلفتين. فأما في تلك الجهة فبرهان متصل، وأما في هذا فتحديد)). فتحديد))[٢].

الأمر الرابع: هو أنّ ابن سينا يرى أنّ القسم الرئيس الثالث هو حد أمور لا علل لها، إذ قال: إنّ ((من ذلك الحد الشارح... ويقال حد، لما كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمور لا علل لها))[٣]. في حين أنّ أرسطو يرى أنّه نتيجة برهان، إذ قال: إنّ ((حد الرعد أنّه صوت في السحاب، السحاب، وهذا هو نتيجة البرهان على معنى ما هو، وحد الأشياء التي لا وسط بها هو وضع لمعنى ما هو غير مبرهن))[٤].

إذن الوجود من حيث إعطائه وعدمه هو النسبة التي على وفقها قسَّم ابن رشد الحد على الأقسام الرئيسة الثلاثة، فالقول الذي لا يعطي وجود الشيء يسميه ابن رشد الحد الذي هو قول شارح، في حين أنّ القول الذي يعطي وجود الشيء فيسميه الحد بالحقيقة، وأما القول الذي يعطي وجود الشيء بالبرهان فيسميه الحد الذي هو نتيجة برهان.

---

[١] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٦٠.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٩ـ٤٥٠.
[٣] ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص١٥٩ـ١٦٠.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٥٠.

المطلب الثالث

العلم الحقيقي

أولاً: شروط العلم الحقيقي

ذكر ابن رشد ثلاثة شروط للعلم بالشيء علماً حقيقياً، إذ أنّنا نعلم به علماً حقيقياً حين نعلم به لا بأمر عارض له على طريقة العلم عند السوفسطائيين، بل حين نعلم به بالعلة الموجبة لوجوده، ونعلم أنّها علته، وأنّه لا يمكن أن يوجد من دون هذه العلة[١]. وحقيقة وجود الأشياء عند السوفسطائيين تكون في كيفية ظهورها للذات المدرِكة، فحقيقة الوجود تحددها هذه الذات، أي أنّ الإدراك الإنساني هو الحقيقة، ويكون الوجود خاضعاً لأحكام هذا الإدراك[٢].

ويطلق ابن رشد هذه التسمية على العلم المكتسَب بالبرهان وعلى العلم المكتسَب بالحد، فإن ((كان هذا هو العلم الحقيقي المطلوب، فالذي يبيِّن هذا العلم هو البرهان. وقد يقال العلم الحقيقي على نحو آخر، وهو العلم المكتسَب بالحد))[٣].

ويستدل ابن رشد، على أنّ العلم الحقيقي هو العلم الذي يكون على وفق هذه الشروط الثلاثة، بأنّ كل من يدعي أنّه علم بالشيء فإنّه يرى أنّه علمه بهذه الشروط، لكن الفارق، بين من لا يعلم بالشيء علماً حقيقياً ومن يعلم به علماً حقيقياً، هو أنّ الذي لا يعلم الشيء على ما هو به يظن أنّه علمه بعلته، وهو لم يعلمه، في حين أنّ الذي علمه علماً حقيقياً علمه بعلته[٤].

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٤٨-٤٩.
[٢] يُنظر: النجم، د. محمد حسين عبد علي، السوفسطائية ونقد الفلاسفة لها حتى أرسطو طاليس، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ١٩٩٧م، ص١٠٩.
[٣] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٤٩.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٤٩.

ويقول ابن رشد عن العلم عند السوفسطائيين إنّه يحصل (بأمر عارض)، ويعلل قوله هذا بأنّهم لا يعرفون الشيء بالماهية، بل بصفاته العرضية فحسْب[١].

وتأسيساً على هذا يثبِّت الباحث نقطتين، هما:-

النقطة الأولى: هي أنّ ابن رشد لاءم الفارابي في أمر وباينه في آخر، فأما الأمر الذي لاءمه فيه، فهو اشتراط العلم بالشيء بالعلم بعلته، فالفارابي اشترط للعلم بالشيء علماً يقينياً العلم بعلته، فضلاً عن العلم بوجوده، لأنّ ((اسم العلم يقع على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما ليس بيقين، أو الذي هو يقين وليس بالضروري، وليُسمَّ ذلك العلم اليقيني... وأحرى ما يسمى... العلم اليقيني ما اجتمع فيه اليقين بالوجود والسبب معاً))[٢]. وأما الأمر الذي باين ابنُ رشد الفارابي فيه، فهو تسمية هذا العلم الذي يكون على وفق هذه الشروط، فالفارابي يسميه (العلم اليقيني)، فإنّ ((اسم العلم يقع على اليقين الضروري... وليُسمَّ ذلك العلم اليقيني... وأحرى ما يسمى... العلم اليقيني ما اجتمع فيه اليقين بالوجود والسبب معاً))[٣].

النقطة الثانية: هي أنّ ابن رشد وافق ابن سينا- أيضاً- في أمر، وخالفه في آخر، فأما الأمر الذي وافقه فيه، فهو اشتراط العلم بالعلة للعلم بالشيء، فابن سينا حين قارن بين العلم والظن جعل العلم بالشيء علماً تصديقياً مشروطاً بالعلم بعلته، فإنّ ((العلم بالجملة مخالف للظن... فيكون الأول [أي الإنسان الذي يكون عنده علماً بالشيء] يعلم أنّ الشيء موجود، ويعلم لِمَ هو موجود))[٤]. وأما الأمر الذي خالف ابنُ رشد ابنَ سينا فيه، فهو تسمية هذا العلم الحاصل بناءً على هذه الشروط، فابن سينا يسميه (العلم التصديقي)، إذ ((ليس كل علم يحسن أن يقايَس بالظن؛ بل العلم التصديقي))[٥]. ووضَّح مراده بالعلم التصديقي بقوله: إنّ ((العلم التصديقي هو أن يُعتقَد في الشيء أنّه كذا. واليقين منه هو أن يُعتقَد في الشيء أنّه كذا، ويُعتقَد أنّه لا يمكن ألاّ يكون كذا اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله. فإنّه إن كان بيناً بنفسه لم يمكن زواله. وإن لم يكن بيناً بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه))[٦].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وازيا أرسطو في أمر، وتقاطعا معه في آخر، فأما الأمر الذي وازيا أرسطو فيه، فهو اشتراط العلم بالعلة للعلم بالشيء، فأرسطو جعل المركزية للعلة في معرفة الشيء معرفة مطلقة، وأما الأمر الذي تقاطع الفارابي وابن سينا مع أرسطو فيه، فهو تسمية ما يتَّصف بهذه الشروط، فأرسطو يسميه (معرفة مطلقة)، إذ ((قد يُظن بنا

---

[١] يُنظر: المصدر نفسه، ص٤٨ (الهامش).
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٥.
[٣] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٥.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥٨.
[٥] المصدر نفسه، ص٢٥٦.
[٦] المصدر نفسه والصفحة نفسها، ص٢٥٦.

أنّـا نعرف كل واحد من الأمور على الإطلاق، لا على طريق السوفسطائيين الذي هو بطريق العرض، متى ظنُنّ بنا أنّا قد تعرفنا العلة التي من أجلها الأمر، وأنّها هي العلة، وأنّه لا يمكن أن يكون الأمر على جهة أخرى))[١].

إذن العلة هي الأمر الذي عيَّن ابن رشد به العلم الحقيقي بالشيء، فعلى أساس العلة وضع شروط العلم الحقيقي الثلاثة التي من دونها لا يكون علمنا بالشيء علماً حقيقياً.

ثانياً: التمييز بين العلم الحقيقي والظن الصادق

أً- التوحيد بين العلم الحقيقي والظن الصادق

يرى ابن رشد أننا قد نظن ظناً صادقاً بأشياء ضرورية، فعليه يمكن القول إنّ الظن والعلم يكونان شيئاً واحداً إذا كانا لمدرَك واحد، فكل ما يحصل علم به لإنسان ما، يمكن أن يحصل ظن به لآخر، سواء أكان العلم الحاصل معروفاً بنفسه أم بوسط، وسواء أكان الحاصل بوسط على طريقة لِمَ الشيء، أم على طريقة أنّ الشيء[٢]. وقال: ((أما أن يكون ذلك [أي العلم والظن الصادق] لإنسانين في شيء واحد فإنّ ذلك ممكن، أعني أن يكون لأحدهما فيه ظن صادق، وللآخر علم))[٣].

واعتماداً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد ماثل كل من الفارابي وابن سينا في رأيه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ الأشياء البسيطة يعتقد بوجودها قوم، وهي غير موجودة في الحقيقة، فإنّ ((كل ما يُقصَد تصوره، فينبغي أن يكون قبل ذلك قد تُصُوِّر. وأما ما يُقصَد إيقاع التصديق به، فينبغي أن يُفحَص عنه: هل يلزم ضرورة أن يكون قد صُدِّقَ به فيما قبل أم لا؟ وظاهر أنّ الأمور التي يُطلَب التصديق بها، إما مفردة وإما مركبة، وكلا هذين ربما كانا كاذبين. فإن كان الكذب غير موجود أصلاً، فلا يمكن أن يُتَصَوَّر، فليس يمكن إذن أن تُتَصَوَّر الاعتقادات الفاسدة. لكن الأشياء الكاذبة، إن كان المركب منها مركباً عن موجودين، وكل واحد منهما على انفراده، وكان المركب قد يمكن أن يُحَلّ إلى المفرد، فإنّه يلزم على هذه الجهة أن يكون قد وقع التصديق بها من قبل. فإن كان كذلك، فكيف القول في تَصَوّر الأشياء البسيطة التي يعتقد وجودها قوم، وهي في الحقيقة غير موجودة))[٤].

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٢.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٥-١١٦.
[٣] المصدر نفسه، ص١١٧.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٨٠-٨١.

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ الشيء الواحد يمكن أن يحصل به علم وظن لإنسانيين، فربما ((يقع لإنسان في هذا الشيء علم، ولآخر ظن، فكذلك يمكن أن يقع لهذا علم بمبادئ ذلك العلم تتدرج حتى تنتهي إليه، وأن يقع للآخر ظن بتلك المبادئ والمقدمات، فيتدرج إلى ذلك الظن الذي هو نتيجة لها، فيكون الأول يرى في تلك المقدمات والنتيجة رأياً صادقاً، ويرى أنّها لا تتغيَّر عما هي عليه، وأما هذا الثاني فيكون رأيه فيها صادقاً إلاّ أنّه خالٍ عن الرأي الثاني، أو مجوِّز لغير ما يراه لحال يجوز أن يستحيل، فيكون الأول يعلم أنّ الشيء موجود، ويعلم لِمَ هو موجود، وهذا الثاني يظن أنّه موجود، ويظن أنه لِمَ موجود. وإن لم يكن ذلك بمتوسطات، فيظن أنّه موجود فقط، ولا يظن لِمَ هو موجود))[1].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا جانسا أرسطو في مذهبهما هذا، لأنّ أرسطو ذكر أنّ الشيء الواحد يمكن أن يُعلَم ويُظَن من قِبَل إنسانيين، إذ ((إن وَضعَ الإنسان أنّ كل ما يعلمه فهذا قد يظنه ظناً بالمتوسطات حتى تصير إلى غير ذوات الأوساط حتى يكون بما ذاك هو عالم يكون هذا أيضاً يعلم. وذلك أنّه كما أنّه قد يوجد الظن بأنّه موجود، كذلك بلِمَ هو؛ وهذا هو الوسط))[2].

إذن الموضوع هو العلاقة التي وحَّد ابن رشد بها العلم الحقيقي مع الظن الصادق، فإنّ من الممكن أن يكون العلم والظن شيئاً واحداً من جهة الموضوع، أي أنّ موضوعاً واحداً يمكن أن يحصل علم به لشخص، في حين يحصل ظن به لشخص آخر، وعليه يكون الحكم مختلفاً، ويكون الحاكم مختلفاً أيضاً، إلاّ أنّ موضوع الحكم يكون واحداً، وبهذا يتّحد العلم والظن الصادق.

ب- التفرقة بين العلم الحقيقي والظن الصادق

١- الفارق الأول بين العلم الحقيقي والظن الصادق

ذكر ابن رشد أنّ العلم يخالف الظن الصادق لسببين، فأما السبب الأول، فهو يرتبط بالعلم، إذ يكون العلم في الأمر الكلي الضروري، وبحدود وسط ضرورية، والضروري هو الشيء الذي يكون على حالة ما ولا يمكن أن يكون على خلاف هذه الحال، وأما السبب الثاني، فهو يرتبط بالظن الصادق، إذ يكون الظن الصادق أولاً وبالذات للأمور الممكنة، إذ توجد أشياء صادقة وموجودة، إلاّ أنّها يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فلا يمكن أن يكون فيها علم، لأنّه يرى أنّ العلم هو أن يُعتقَد في الشيء الموجود أنّه لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، ولو كان في هذه علم لكان الشيء الذي هو ممكن أن يكون على خلاف ما هو عليه غير ممكن أن يكون على خلاف ما هو

[1] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥٨.
[2] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٤.

عليه، كما أنّ الأمور الممكنة لا يُحكم عليها إلاّ بالظن الصادق، لأنّ الأشياء التي يُحكم بها هي العقل والعلم والظن، والظن منه صادق ومنه كاذب، والحكم على هذه الأمور لا يمكن أن يحصل لنا بالعقل، الذي هو القوة التي تُدرَك بها المقدمات الأوَل الضرورية، أو بالعلم، لأنّ موضوع العقل والعلم هو الموجود الضروري، كما لا يمكن أن يحصل لنا الحكم الصادق على هذه الأمور بالظن الكاذب، وعليه يكون الحكم عليها بالظن الصادق، أي أنّها موجودة بالفعل ويمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، وهذا هو اعتقاد حدود وسط بهذه الصفة، ونتيجة لازمة عنها بهذه الصفة، أي غير ضرورية، وحد الظن هو موافق لهذه الصفة، فهو أن يُعتقد في الشيء أنّه كذا، أو ليس كذا، مع أنا نعتقد فيه أنّه يمكن أن يكون على خلاف هذا، فالإنسان لا يمكن أن يعتقد فيما يعتقد فيه أنّه لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، أنّ هذا الاعتقاد هو ظن، بل هو علم، إذ لابد من أن تكون الأشياء التي هي في وجودها بهذه الصفة، أي الأمور الممكنة، هي موضوع الظن أولاً وبالذات[1].

لهذا يجد الباحث أنّ ابن رشد شاطر كل من الفارابي وابن سينا في ذكره هذا، فأما الفارابي، فصرَّح أنّ اليقين الضروري يختلف عن اليقين غير الضروري، فالضروري هو دائم اليقين، ويحصل في الأمور دائمة الوجود، في حين أنّ غير الضروري هو مؤقَّت اليقين، ويحصل في الأمور المتبدِّلة، لأنّ ((اليقين منه ضروري ومنه غير ضروري. فاليقين الضروري هو أن يُعتقَد فيما لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما هو عليه أنّه لا يمكن أن يكون بخلاف ما أعتقِد أصلاً ولا في حين ما. وغير الضروري هو ما كان يقيناً في وقت ما فقط. أما الضروري فإنّه لا يمكن أن يتبدَّل فيصير كاذباً، بل يوجد دائماً على ما هو حاصل في الذهن من سلب وحده أو إيجاب وحده. وأما غير الضروري، فإنّه يمكن أن يتبدَّل فيصير كاذباً من غير نقص يحدث في الذهن. واليقين الضروري إنما يمكن أن يحصل في الأمور الدائمة الوجود، مثل أنّ الكل أعظم من الجزء، فإنّ هذا الأمر لا يمكن أن يتبدَّل. وأما غير الضروري، فإنما يحصل في المتنقلة المتبدِّلة الوجود، مثل اليقين بأنّك قائم وأنّ زيداً في الدار وأشباه ذلك. والضروري هو الذي مقابله ممتنع الوجود، فهو لذلك كاذب ممتنع، وغير الضروري هو الذي مقابله غير ممتنع من الوجود. فمقابل اليقين غير الضروري كاذب ممكن الوجود، ومقابل الضروري كاذب ممتنع الوجود))[2].

وأما ابن سينا، فصرَّح أنّ الضروري هو موضوع العلم، في حين أنّ الممكن هو موضوع الظن، فإنّ ((العلم موضوعه هو الضروري، إما على الدوام فيكون العلم على الدوام، أو الضروري

---

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٤-١١٥.
[2] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢١-٢٢.

بالشرط فيكون العلم أيضاً بالشرط. والظن موضوعه الحقيقي الأمور الممكنة المتغيرة التي لا تـُضبَط))[١].

وانطلاقاً من هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا رادفا أرسطو في تصريحهما هذا، فأرسطو أبان أنّ العلم يحصل في الأشياء الضرورية الثابتة، فهو كلي، في حين أنّ الظن يكون في الأشياء التي من الممكن أن تكون على غير ما هي عليه، فليس فيه علم، لأنّ واقع ((العلم والمعلوم هو مخالف للظن والمظنون، بأنّ العلم يكون على طريق الكلي وبأشياء ضرورية، والضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه. وقد توجد أشياء هي صادقة وموجودة، غير أنّها قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فمن البيِّن إذاً أنّ في هذه لا يكون علم، وألاّ تكون أشياء يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه. وأيضاً ولا العقل (وأعني بالعقل مبدأ العلم)، ولا أيضاً علم غير مبرهن، وهذا هو اعتقاد مقدمات غير ذوات أوساط. والصادقة هي العقل والعلم والظن وما يقال بهذه. فقد بقي إذاً أن يكون الظن بالصدق أو بالكذب، ويمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، وهذا هو الاعتقاد في المقدمات غير ذوات الأوساط وليس هو ضرورياً. وهذا هو هكذا موافق للأشياء المشاهدة. وذلك أنّ الظن هو شيء غير ثابت، وطبعه هو مثل هذا. ومع هذه ليس إنسان يعتقد في ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه أنّ اعتقاده ظن، لكن يرى أنّه يعلم علماً. لكن إذا كان الأمر على هذا، ويمكن أيضاً أن يكون على خلاف ما هو عليه، فلا مانع يمنع حينئذٍ يظنه ظناً. فإذاً مثل هذا الأمر قد يكون عليه ظن، وأما على الأمر الضروري فعلم))[٢].

إذن الموضوع هو الفارق الأول للعلم الحقيقي عن الظن الصادق عند ابن رشد هنا، فإذا كان العلم الحقيقي والظن الصادق من الممكن أن يتحدا بعلاقة هي الموضوع، فإنّ هنا يكون الموضوع هو الفارق الأول بينهما، فالشيء الواحد يمكن أن يحصل ظن به لشخص، ويمكن أن يعلمه شخص آخر في الوقت نفسه، أي يكون المدرك متعدداً، في حين يكون موضوع الإدراك واحداً.

٢- الفارق الثاني بين العلم الحقيقي والظن الصادق

يرى ابن رشد أنّ من غير الممكن القول إنّ الظن والعلم هما شيء واحد وإن كانا بشيء واحد، إذ ((ليس يلزم من كون الظن والعلم يكونان لشيء واحد أن يكونا شيئاً واحداً. فإنّ الظن

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥٧.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٢-٤٢٣. أيضاً يُنظر: أرسطو، في النفس، (من دون رقم الطبعة)، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص٢٠-٢٣.

الصادق والكاذب قد يكونان في شيء واحد، وأحدهما مخالف للآخر بالماهية. وكذلك الحال في العلم والظن الصادق))[١].

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في رأيه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ البعض يعتقد بوجود أشياء بسيطة، وهي في الحقيقة غير موجودة، إذ ((كيف القول في تصور الأشياء البسيطة التي يعتقد وجودها قوم، وهي في الحقيقة غير موجودة، ولا تنحل إلى أجزاء، إذ كانت ليست مركبة))[٢]؟

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ الظن الصادق والكاذب لا يكونان شيئاً واحداً وإن كانا بشيء واحد، وهذا هو حال العلم والظن، فإنّ ((على الأحوال كلها فليس العلم والظن شيئاً واحداً... وإن كان قد يقع في شيء واحد علم وظن كما يقع فيه ظنان مختلفان: صادق وكاذب. ولا يمكن أن يكون في إنسان واحد ظن وعلم معاً، ولا ظن صادق وظن كاذب معاً))[٣].

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وازيا أرسطو في مذهبهما هذا، فأرسطو أبدى أنّ من المحال أن يكون العلم والظن شيئاً واحداً، مثلما من المحال أن يكون الظن الصادق والكاذب شيئاً واحداً، فالشيء الواحد لا يمكن أن يظن به شخص واحد ظنين أحدهما صادق والآخر كاذب، فكذلك لا يمكن لشخص واحد أن يعلم بشيء واحد ويظن به من الجهة نفسها وفي الوقت نفسه، إذ ((أما أن يكون العلم والظن شيئاً واحداً، فذلك ليس لا محالة يوجد. لكن كما أنّه قد يكون ظن صادق وكاذب في شيء واحد بعينه على جهة ما، كذلك أيضاً قد يكون العلم والظن علماً وظناً لشيء واحد بعينه. فقد يلزم الاختيار لذلك شناعة، وهي أن يلزمه أن يكون ما يظنه ظناً كاذباً أن لا يظنه))[٤].

ووضَّح ابن رشد طبيعة فارق العلم الحقيقي عن الظن الصادق، فالمعتقِد إن كان اعتقاده في الأمور الضرورية الوجود أنّها موجودة، وأنّها لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فهذا الاعتقاد علم بالشيء وليس ظناً، وهذا يكون إذا علم- مع هذا الاعتقاد- أنّ هذه الأشياء الموجودة الصادقة أنّها ذاتية وجوهرية، وأما حين يعتقد بهذه الأشياء الضرورية أنّها صادقة فحسْب، وهذا يكون إذا لم يعلم أنّها ذاتية وضرورية، فيكون عنده ظن صادق بها فحسْب، وسواء أكان المعنى المعروف بهذه الجهة معروفاً بوسط أم من دون وسط، إذا كان موضوع العلم والظن واحداً، فبهذه الجهة يفترقان[٥].

---

[١] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٦.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٠.
[٣] ابن سينا، البرهان، ص٢٥٨.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٤.
[٥] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٦.

وبناءً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد طابق كل من الفارابي وابن سينا في إيضاحه هذا، فأما الفارابي، فرأى أنّ كلاً من الاعتقاد اليقيني والاعتقاد غير اليقيني يتضمَّن اعتقادين، لكن كل منهما يختلف عن الآخر في الاعتقاد الثاني، فأما الاعتقاد الأول في الاعتقاد اليقيني، فهو الاعتقاد بالشيء إيجاباً أو سلباً، وأما الاعتقاد الثاني فيه، فهو الاعتقاد بعدم زوال الاعتقاد الأول، وأما الاعتقاد الأول في الاعتقاد غير اليقيني، فهو الاعتقاد بالشيء إيجاباً وسلباً أيضاً، في حين أنّ الاعتقاد الثاني فيه هو الاعتقاد بإمكان زوال الاعتقاد الأول، فإنّ ((اليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنّه لا يمكن أصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده، ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنّه لا يمكن غيره، حتى يكون بحيث إذا أخِذ اعتقاداً ما في اعتقاده الأول كان عنده أنّه لا يمكن غيره، وذلك إلى غير نهاية. وما ليس بيقين، فهو أن نعتقد في ما حصل التصديق به أنّه يمكن أو لا يمتنع أن يكون في وجوده بخلاف ما يُعتقَد فيه))[١].

وأما ابن سينا، فرأى أنّ العلم مختلف عن الظن، فالاعتقاد الثاني في حال العلم هو امتناع التحول في وضع الشيء المعلوم، في حين أنّ الاعتقاد الثاني في حال الظن هو جواز التحول في وضع الشيء المظنون، وعليه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد ممتنع التحول وجائز التحول في وقت واحد ومن جهة واحدة، لأنّ ((العلم والظن... لا يجتمعان، لأنّ قولنا العلم يقتضي اعتقاداً ثابتاً في الشيء محصلاً، وهو أنّه ممتنع التحول عما هو عليه، ويمتنع أن يقارنه أو يطرأ عليه اعتقاد مضاد لهذا الثاني. وقولنا الظن يقتضي اعتقاداً ثانياً بالفعل أو بالقوة القريبة أو البعيدة، وهو أنّ الشيء جائز التحول عما هو عليه. ومحال أن يجتمع في الشيء الواحد للإنسان الواحد في وقت واحد، امتناع تحوله عما هو عليه وجواز تحوله معاً، أو يجتمع فيه رأي أن يجوز زواله ورأي ألاّ يجوز زواله))[٢].

وعليه يُظهر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا اجتمعا مع أرسطو في رأيهما هذا، إذ أبدى أرسطو أنّ الظن لا يكون بالشيء من حيث هو معلوم، لأنّ الظن بالشيء يعني أنّ الوضع الذي عليه الشيء غير مؤكَّد الثبات، في حين أنّ العلم بالشيء يعني أنّ الوضع الذي عليه الشيء مؤكَّد الثبات، إذ ((نقول إنّه إن كان اعتقاد... في الأشياء أنّها لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه كما توجد الحدود التي بها تكون البراهين، فليس إنما يظن ظناً، لكنه يعلم علماً. وإن كان يعتقد أنّها صادقة، غير أنّها ليست موجودة في الجوهر والصورة، فإنما يظن ظناً وليس يعلم علماً بالحقيقة

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٠.
[٢] ابن سينا، البرهان، ص٢٥٨-٢٥٩.

أنّه موجود ولِمَ هو موجود أيضاً، إن كان بالمتوسطات فيظن لِمَ هو موجود، وإن كان بغير متوسطات فيظن أنّه موجود فقط))[١].

ويسوّغ ابن رشد نفيه الوحدة بين العلم الحقيقي والظن الصادق مع وجودها بينهما من جهة الموضوع، بأنّ الواحد يقال على معاني كثيرة، والظن الصادق والعلم يكونان واحداً بمعنى واحد من المعاني التي يقال عليها اسم الواحد، ولا يكونان واحداً بمعنى آخر، لأنّهما قد يكونان واحداً بالموضوع لا بالاعتقاد، والظن الصادق والكاذب قد يكونان واحداً بالموضوع ولا يكونان واحداً من جهة الاعتقاد، ومثال هذا هو أنّ من اعتقد أنّ القطر مشارك للضلع قد ظن ظناً كاذباً، ومن اعتقد أنّه غير مشارك للضلع بأمور ممكنة فقد اعتقد ظناً صادقاً، ومن اعتقد أنّه غير مشارك بأمور ضرورية فقد اعتقد علماً يقينياً[٢].

وعلى وفق هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في تسويغه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ الواحد يقال بالتشكّك، فإنّ ((المشكَّكات التامة التشكيك، مثل الواحد والموجود والكمال والقوة والنسبة وما أشبه ذلك))[٣].

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ لا تنافي بين افتراق العلم بالشيء عن الظن به من جهة، واتحاده به من جهة ثانية، لأنّ الشيء الواحد الثابت ربما يكون عليه علم من شخص وظن من آخر، فالشيء الواحد (قد يُظنَن ممكناً مرة، ويُرى غير ممكن أخرى، فإذا تناول الرأي كونه غير ممكن تناولاً تاماً فهو علم، وإذا وقع عليه الرأي من الجهة الثانية فهو ظن، فيكون في الشيء الواحد من جهتين ظن وعلم لإنسانين، مثلاً هذا يظن أنّ القطر غير مشارك للضلع ويصدق، وذلك يرى أنّ القطر مشارك له فيكذب، والظنان مختلفان لكنهما واحد في الموضوع))[٤].

لهذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في مذهبهما هذا، لأنّ أرسطو ذكر أنّ العلم والظن يكونان مختلفين من جهة غير جهة اتحادهما، وعليه يمكن أن نقول أنّهما مختلفان من الجهة التي تفرقهما، ومتحدان من الجهة التي تجمعهما معاً، فما بينهما من اختلاف لا يتناقض مع ما بينهما من وحدة، فإنّ ((الواحد بعينه يقال على وجوه كثيرة: فمنها ما هو كالممكن، ومنها كغير الممكن، كأن يظن ظناً حقاً أنّ القطر مشارك للضلع هو شناعة، لكن أن يكون القطر الذي ينطبق عليه القولان شيئاً واحداً بعينه فهكذا يكون لشيء واحد بعينه: فأما الماهية لكل واحد منهما بالقول فليست واحدة بعينها. كذلك العلم والظن أيضاً يكونان لشيء واحد بعينه. أما العلم فبأن نأخذ أنّه

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٤. أيضاً يُنظر: أمين، د. احمد ود. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط٧، (من دون اسم المطبعة)، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١٥٣- ١٥٦.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٦.
[٣] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٩.
[٤] ابن سينا، البرهان، ص٢٥٩.

حيوان هكذا، وهو على أنّه لا يمكن أن يكون حيواناً، وأما الظن فعلى أنّه يمكن. مثال ذلك إن كان ذاك ما هو موجود للإنسان؛ وهذا أنّه إنسان؛ لكنه ليس هو موجوداً للإنسان. وذلك أنّه شيء واحد بعينه وهو أنّه إنسان، وعلى هذا النحو، على أنّه ليس هو واحداً بعينه))[١].

إذن الاعتقاد هو الفارق الثاني للعلم الحقيقي عن الظن الصادق عند ابن رشد، فإنّ العلم الحقيقي والظن الصادق وإن كانا متحدين من جهة الموضوع، فإنّ من الممكن أن يكونا مختلفين من جهة الاعتقاد، فالشيء الواحد ربما يكون عليه حُكمان مختلفان من شخصين، أحدهما يعلم به علماً حقيقياً، والآخر يظن به ظناً صادقاً، فعليه يكون العلم الحقيقي والظن الصادق متحدين من جهة الموضوع، أي موضوع الحكم أو المدرَك، ومختلفين من جهة الاعتقاد، أي الحاكمَين أو المدركين.

المبحث الثاني
التمييز بين البرهان والحد

المطلب الأول: التوحيد بين البرهان والحد

المطلب الثاني: التفرقة بين البرهان والحد

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٤-٤٢٥.

المطلب الأول

التوحيد بين البرهان والحد

عرض ابن رشد سؤالاً استفهَم فيه عن إمكانية وجود برهان ينتج ماهية الشيء وسبب ماهيته، مثلما يوجد برهان ينتج وجود الشيء وسبب وجوده، وذكر احتمالين في الإجابة على هذا السؤال، فأما الاحتمال الأول، فهو أنّ الحد الأوسط لا ينتج ماهية الشيء إذا كان هو ماهية الشيء، بل يكون القياس مصادرة[١].

وفي ضوء هذا يرى الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن رشد خالف الفارابي في هذا الاحتمال، فالفارابي وضَّح أنّ ماهية الشيء، التي هي أجزاء حده، يمكن أن تنتج ماهيته إذا جُعلَت أجزاء براهين، لأنّ ((أجزاء الحد التامة التي يُدَل عليها بقول، فالمساويات للمحدود قد يمكن أن يؤخذ كل واحد منها على انفراده حداً للمحدود. فالمتأخر من هذين الجزأين يسمى الحد الذي هو نتيجة برهان، والأقدم منهما يسمى الحد الذي هو مبدأ برهان. ومجموعهما يسمى الحد الذي هو برهان متغيِّر في الوضع. وهذا هو أكمل الحدود، فإنّه لا فرق بين هذا الحد وبين البرهان إلاّ في ترتيب الأجزاء فقط. فإذا كان ذلك كذلك، فإنّه إذا تبرهَن الشيء بالبرهان على الإطلاق أمكن أن تؤخذ أجزاء البرهان بأعيانها أجزاء حدود. وإذا حُدِّد الشيء أمكن أن تؤخذ أجزاء حدوده أجزاء براهين))[٢].

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد طابق ابن سينا في هذا الاحتمال، فابن سينا وضَّح أنّ الأوسط إذا كان هو الحد فلا يمكن أن يُنتِج حداً، لأننا نكون مصادرين على المطلوب الأول، فمن يوسِّط

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٠.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٧.

((الحد للحد فقد صادر على المطلوب الأول وهو لا يشعر: كمن يقول إنّ النفس عدد محرك لذاته- لو كان هذا حداً- ثم يقول وكل ما هو عدد محرك لذاته فهو استكمال جسم طبيعي آلي. وليس يعني به أن يبرهِن على الحمل والوضع فقط، بل أن يبرهِن على أنّ الأكبر حد للأصغر، فيكون كأنّه يقول: والشيء الذي ماهيته وحقيقته وحده أنّه عدد محرك لذاته، حده وحقيقته أنّه استكمال جسم طبيعي آلي. وهذا الشيء هو نفس المطلوب حده. فلو كان بيّناً أنّ الشيء الذي حده أنّه عدد محرك لذاته، المعلوم بالفعل أنّه النفس لا غير، الذي هو المطلوب، حده هو استكمال لجسم طبيعي، لـمَا كان يُطلَب هذا))[1].

وعليه يقرر الباحث النقطتين الآتيتين:-

النقطة الأولى: هي أنّ الفارابي باين أرسطو في إيضاحه هذا.

النقطة الثانية: هي أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في إيضاحه هذا.

ويستدل الباحث على هاتين النقطتين بأنّ أرسطو حكي أنّ ماهية الشيء إذا وسّطت لا تنتج الماهية، لأنّها هي المطلوب بيانه، فيكون البرهان مصادرة على المطلوب، وفي النهاية لا يكون منتجاً، فإنّ ((الذين يثبتون ما هي النفس أو ما هو الإنسان أو ما هو شيء آخر- أيّ شيء كان من الأشياء الموجودة ربما يرجع بالتساوي- فقد يصادرون على المطلوب الأول... مثل أن يوجب الإنسان أنّ النفس هي ما هو علة الحياة لذاته، وهذا هو عدد محرِّك لذاته؛ وذلك أنّه قد يلزم ضرورة أن نصادر على أنّ النفس هي عدد محرِّك لذاته. وتكون مصادرته لهذا على أنّه هو هو معنى واحد بعينه))[2].

وأما الاحتمال الثاني الذي ذكره ابن رشد للإجابة على السؤال الذي عرضه، فهو أنّ الحد الأوسط يمكن أن يعطي ماهية الشيء ووجوده معاً إذا كان خارجاً عن ماهية الشيء[3].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في هذا الاحتمال أيضاً، فأما الفارابي، فبيَّن أنّ حد الشيء إذا اجتمع فيه غاية الشيء وما فيه الشيء، أو اجتمع فيه غاية الشيء والفاعل للشيء، أي يكون الحد مكوَّناً من أمور خارجة عن الشيء، فيمكن أن تُوظَّف أجزاء هذا الحد في البرهان، فيكون منها برهان منتجاً لما يعطيه الحد، أي أنّه ينتج ماهية الشيء، وإن كان أوسطه هو ماهية الشيء، لأنّ ((الحدود التي تؤخذ أجزاؤها أموراً خارجة عن المحدود، فإنّ تلك الأمور الخارجة ثلاثة أصناف: إما غايات للشيء، وإما فاعلات له، أو

---

[1] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٧٤. أيضاً يُنظر: ابن سينا، كتاب الحدود، (من دون رقم الطبعة)، تحقيق وترجمة وتعليق: أملية مارية جواشون، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٤٠-٤٢.

[2] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٣٦.

[3] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٠.

شيء فيه المحدود. فمتى اتفق في شيء واحد أن اجتمع في حده جزء دال على غايته وجزء يدل على ما فيه الشيء، فإنّ الذي يدل على الغاية هو مبدأ برهان في ذلك الحد، والجزء الآخر هو نتيجة برهان. مثال ذلك حد النفس، وهو أنّها استكمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه إدراك والأفعال التي تتبع الإدراك، فإنّ كلا هذين الجزأين، أعني قولنا جسم طبيعي آلي يدل على الذي فيه النفس، والجزء الآخر يدل على غاية النفس. فلذلك يُجعَل هذا الجزء مبدأ برهان والآخر نتيجة برهان. وكذلك إذا اجتمع في الحد جزء يدل على الفاعل وجزء يدل على الغاية، فإنّ الجزء الدال على الغاية هو مبدأ برهان والآخر نتيجة برهان. مثال ذلك أنّا إذا حددنا الحائط فقلنا: هو جسم أحدثه البنّاء لحمل السقف، فإنّ قولنا لحمل السقف هو مبدأ برهان والجزء الآخر نتيجة برهان))[١].

وأما ابن سينا، فبيَّن وجود أوساط برهانية هي علل فاعلة وموجبة للشيء، مع أنّها خارجة عن جوهره وليست حدوداً له، فإنّ ((من الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخلة في جوهر الشيء، بل عللاً فاعلة وموجبة))[٢].

لهذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في هذا الاحتمال، فأرسطو أفصح عن إنتاج الحد الأوسط لماهية الشيء إذا كان الحد الأوسط خارجاً عنها، إذ ((لـمّا كان العلم بما هو والعلم بعلة ما هو... شيئاً واحداً بعينه، والحجة في هذا هي أنّه يوجد سبب ما؛ وهذا إما أن يكون هو هو بعينه، أو مختلفاً، أو مبرهناً، أو غير مبرهن؛ فإن كان إذن آخر ومختلفاً ويمكن أن يبيَّن، فقد يلزم أن يكون السبب أوسط وأن يبيَّن في الشكل الأول... فالضرب الواحد هو هذا الذي اعتبِرَ الآن: وهو أن يبيَّن معنى ما هو بتوسط شيء آخر. وذلك أنّ الأشياء التي هي ما هو قد يلزم أن يكون الأوسط بينها ما هو والتي بين الخواص خاصة. فإذاً أما أحدهما فيتبيَّن؛ وأما الآخر من الأشياء التي هي معنى ما هو الشيء والوجود له في نفسه فلا تتبيَّن لأمرٍ واحد بعينه))[٣].

وقال ابن رشد إنّ في الاحتمال الثاني يوجد جانبان، فأما الجانب الأول، فهو أنّ الحد الأوسط لا يمكن أن يعطي ماهية الأكبر ووجوده معاً إذا لم يكن علة للأكبر، مثلاً أن يُبيَّن وجود الخسوف للقمر بأنّ المقياس لا يوجد له- في وقت الخسوف- ظل، فأمثال هذه الأوساط التي هي أعراض لا يمكن أن تُنتِج معرفة ماهيات الأشياء، التي لها أعراض، إلاّ بالعرض[٤].

واستناداً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في هذا الجانب، فأما الفارابي، فصرَّح أنّ أجزاء الحدود المتأخرة غير الضرورية تُجعَل حدوداً وسطى في البراهين، فهي تفيد معرفة الشيء بالعرض، لأنّ ((الحدود التي أجزاؤها متأخرة عن المحدود...

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٨.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦٤.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٥-٤٤٦.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٠.

إما ضرورية للشيء المحدود، وإما غير ضرورية... وأما المتأخرة التي ليست ضرورية، فإنّها ليست تفيد من معرفة الشيء إلاّ ما مقداره في الذهن مقدار ما يدرك المبصر من الشيء متى تأمله على مسافة بعيدة... فليس يمكن النقلة منها إلى الأقدم إلاّ بعسر أو بالعرض. والأشياء التي يوجد لها أشياء متقدمة ومتأخرة صنفان، أحدهما التي متقدماتها أعرف عندنا من المتأخرات عنها، وما كان كذلك كانت النقلة فيها من الأقدم. فالأقدم المتأخر فالمتأخرة على النظام، على أن تُجعَل المتقدمة حدوداً وسطى في البراهين على الإطلاق، بمنزلة ما عليه الأمر في أكثر التعاليم. والثاني هو الذي المتأخرات عنه أعرف عندنا من المتقدمات له. فما كان كذلك فإنّا نحده أولاً بأعرف المتأخرات عندنا، ثم ننتقل منها إلى التي هي أقدم، بأن نجعل المتأخرة حدوداً وسطى في الدلائل، بمنزلة ما عليه الأمر في أكثر الأمور الطبيعية))[1].

وأما ابن سينا، فصرَّح أنّ العوارض إذا كانت هي الحد الأوسط، فلا يعطي البرهان ماهية الشيء، لأنّ البرهان ((إذا لم يكن... مؤلَّفاً بالعلل، بل كان قياساً من العوارض واللوازم، فقيل مثلاً إنّ القمر قد لا يقع له ظل في الاستقبال، وإذا لم يقع له ظل فهو منكسف، فالقمر قد ينكسف، فليس يصطاد من مثل هذا الحد، بل يجب أن يعطي العلة بعينهما. أما العلة الحقيقية عند قوم فَالستر، وعند قوم انقلاب القمر، وعند قوم طُفُوءه بعد اشتعاله. وكذلك إن قال قائل إنّ السحاب قد تطفأ فيه النار، وإذا طفئت فيه النار حدث صوت الرعد، فإنّه يمكن أن يُستخرَج من هذا البرهان حد الرعد))[2].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في تصريحهما هذا، فأرسطو أظهر أنّ الأوسط لا يعطي ماهية الشيء إذا لم يكن هو العلة للأكبر، فإنّ ((معنى أنّه موجود قد يحصل لنا أحياناً بطريق العرض... مثال ذلك أنّ الرعد صوتٌ ما في السحاب، وأنّ الكسوف فَقدٌ ما للنور، وأنّ الإنسان حيوان، وأنّ النفس الشيء المحرِّك ذاته. فجميع الأشياء التي تُعلَم بطريق العرض قد يلزم ألاّ تكون موجودة عندنا في باب ما هو، إذ كنا لسنا نعلم بالبرهان ولا أنّها موجودة وجوداً، وأن نطلب ما هو- فيما ليس هو حاصلاً عندنا أنّه موجود- ليس هو ولا طلباً... فإذا وقفنا على أنّه موجود، فإنا نعلم معاً لِمَ هو إن كان وجوده بالحد الأوسط، وإن لم يكن، فإنما نعلم أنّه موجود. وأما لِمَ هو، فلا. فليكن القمر بَ، وليكن الكسوف اَ، وليكن معنى أنّه إذا كان في الاستقبال لا يمكن أن يحدث ظل من حيث ليس بيننا وبينه شيء، ما عليه بَ، فإن كانت بَ موجودة لـ جَـ، أعني أنّه لا يمكن أن يحدث ظلاً من حيث ليس بيننا وبينه شيء متوسط، واَ لهذه أعني أنّه ينكسف. أما أنّه ينكسف فهو معلوم؛ وأما لِمَ ينكسف فلم يُعلَم بعد، وأنّ الكسوف موجود

---

[1] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٥٠-٥١.
[2] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٨٦.

يُعلَم، وأما ما هو لا يُعلَم. ووجود اَ لـ جـَ معلوم، لكن الطلب: لِمَ هو موجود؟ هو أن يطلب: ما هي بَ؟ أتُرى هي استتار أم انقلاب القمر، أم الانطفاء؟ وهذا هو قول أحد الطرفين... مثال ذلك في هذه لـ اَ. وذلك أنّ الكسوف هو الاستتار الكائن عن الأرض. ما هو الرعد؟... [هو] انطفاء النار التي هي في السحاب. لِمَ ترعد؟... لأنّ النار تنطفئ في السحاب. فليكن السحاب جـَ؛ وليكن الرعد اَ؛ وليكن انطفاء النار بَ، فـ بَ موجود لـ جـَ، أي للسحاب. وذلك أنّه قد تنطفئ النار فيه. واَ- وهي الصوت- موجودة لهذه. وبَ هي قول اَ، وهو الطرف الأول. فإن كان يوجد لهذا أيضاً وسط آخر، فقد يكون ذلك من الأقاويل التي هي باقية))[١].

وأما الجانب الثاني الذي ذكره ابن رشد في الاحتمال الثاني، فهو أنّ الحد الأوسط إذا كان علة للأكبر، فيمكن أن ينتج ماهيته ووجوده معاً، أو الماهية فحسْب إذا كان الوجود معلوماً، إذ لا يمكن أن تتبيَّن ماهية شيء هو مجهول، والمثال على هذا الجانب هو أن يُبيِّن مبيِّن وجود الخسوف للقمر بوجود الأرض بينه وبين الشمس، فإذا بيَّنا وجود الخسوف للقمر بمثل هذا الحد، فإنّنا بيَّنا وجود الخسوف وماهيته معاً، لأنّ علة ماهية الخسوف، الذي هو ذهاب ضوء القمر، هي وجود الأرض بينه وبين الشمس، أيضاً إن بيَّن مبيِّن أنّ صوتاً موجوداً في السحاب، بأنّ فيه رياحاً تتموج، مثل أن يقول: السحاب فيه رياح تتموج، وما فيه رياح تتموج ففيه صوت، فبيَّن ماهية الرعد بعلته[٢].

لهذا يجد الباحث أنّ ابن رشد لاءم كل من الفارابي وابن سينا في هذا الجانب أيضاً، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ الحد الذي هو مبدأ برهان يُجعَل حداً أوسط في البراهين، فيكون البرهان منتجاً لماهية الشيء، فإذ ((متى اتفق أن كان معنا أمر ما يدل عليه لفظ مفرد واحتجنا إلى أن نبرهن وجوده ببرهان حملي، فأخذنا القول الشارح له وبرهنّاه ببرهان على الإطلاق، وأخذنا الحد الأوسط فيه معنى يدل عليه لفظ مركب، عاد ذلك الذي كان شرحاً للفظ، فصار حداً للأمر على أنّه نتيجة برهان، فصار الحد الأوسط حداً له على أنّه مبدأ برهان. مثال ذلك أنّا إذا أردنا أن نبرهن وجود الرعد مثلاً، فشرحنا لفظ الرعد أنّه صوت من غيم، ثم غيّرنا ترتيب هذا القول ليصير بحيث يمكن أن يُبرهَن عليه: فقلنا: الغيم فيه صوت، وجعلنا الحد الأوسط؛ فيه تموّج الريح في الغمام، وألّفنا البرهان هكذا: الغيم فيه ريح يتموّج، ففيه صوت، فالغيم إذن فيه صوت. فهذا النحو من التأليف هو نحو تأليف برهان جارٍ على الاتصال مفضٍ إلى نتيجة محدودة. ومتى أردنا أن نأخذ هذه الأجزاء بأعيانها حداً للرعد غيّرنا ترتيب هذه الأجزاء، وقلنا: الرعد هو صوت في غيم

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٦-٤٤٨.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٠-١٣١.

لتموّج ريح فيه، فيصير ما قدّمت مرتبته في البرهان متأخر المرتبة في الحد، والمتأخر مرتبته هناك متقدم المرتبة ها هنا))[١].

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ الأوسط ينتج ماهية الشيء إذا كان علة خارجة عن الماهية، فإنّ ((من الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخلة في جوهر الشيء، بل عللاً فاعلة وموجبة. وهكذا حكم قيام الأرض في الوسط للكسوف. وهكذا مماسة النار فإنها قد تُجعَل حداً أوسط في إثبات احتراق الخشبة))[٢]. أيضاً ((إن قال قائل إنّ السحاب قد تطفأ فيه النار، وإذا طفئت فيه النار حدث صوت الرعد، فإنّه يمكن أن يُستخرَج من هذا البرهان حد الرعد))[٣].

واستناداً على هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا طابقا أرسطو في مذهبهما هذا، فأرسطو أبدى أنّ الحد الأوسط إذا كان علة خارجة عن ماهية الشيء، فإنّه ينتج ماهية الشيء المعلوم الوجود، إذ ((نطلب لِمَ هو عندما نعرفه، لكن كثيراً ما يظهران جميعاً معاً. إلاّ أنّه لا يمكن أن نتعرَّف أولاً لِمَ هو، قبل أن نتعرَّف أنّه موجود؛ وكذلك لا سبيل إلى أن نتعرَّف ما هو الشيء والوجود له في نفسه من غير أن نعلم أنّه موجود. وذلك أنّه غير ممكن أن نعلم ما هو إذا لم نكن عارفين بأنّه موجود، فمعنى أنّه موجد قد يحصل لنا... أحياناً من حيث يوجد معنا شيء من الأمر... فإذا كما أنّ لنا أنّ الشيء موجود، كذلك لنا في باب ما هو موجود... فالأشياء التي يوجد عندنا شيء ما مما هو موجود: ليكن أولاً هكذا: فليكن الكسوف ما عليه اَ؛ وليكن القمر ما عليه جـَ؛ وليكن سَتره الأرض ما عليه بَ. فالطلب: أترى يقبل الكسوف أولاً، هو الطلب من أمر بَ: أموجودة هي أم غير موجودة؟ والطلب لهذا لا فرق بينه وبين الطلب: هل توجد له علة؟ وإن كان هذا موجوداً فنقول إنّ ذاك موجود أو أي جزء من جزئي النقيض توجد علة. أترى العلة في أنّ له زاويتين قائمتين، أم على أنّ ليس له؟ فإذا وقفنا على أنّه موجود، فإنا نعلم معاً لِمَ هو إن كان وجوده بالحد الأوسط))[٤].

وذكر ابن رشد أنّ البراهين التي تعطي ماهية الشيء ووجوده معاً لا يمكن أن تكون في الجواهر الأوَل، لأنّها ليس لها أسباب خارجة عنها تعطي وجودها وماهيتها، لذلك لا نعلم الأنواع المجهولة، ولا تكون في الأمور البسيطة، لأنّها لا أسباب لها أصلاً، ولا تكون في الأشياء التي

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٧.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦٤.
[٣] المصدر نفسه، ص٢٨٦.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٦-٤٤٨. أيضاً يُنظر: د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ط٤، مطبعة المعرفة، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ١٦-٦٤.

يكون وجودها معلوماً بنفسه مثل حد المثلث وحد الدائرة وحد الوحدة، لأنّ هذه لا أسباب لها خارجة عنها، فهذه البراهين تكون في المطالب المركبة، وهي مطالب الأعراض[١].

وبناءً على هذا يثبِّت الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن رشد تقاطع مع الفارابي في ذكره أنّ البراهين، التي تعطي ماهية الشيء ووجوده معاً، لا تكون في الأشياء التي ليس لها أسباب خارجة عنها، فالفارابي أبدى أنّ الأوساط يمكن أن تعطي ماهية الشيء ووجوده معاً إذا كانت في الأصل فصولاً ليست خارجة عن المحدود، فإنّ ((الناس في القديم والحديث قد اعتادوا أن يقولوا إنّها تؤلَّف [أي الحدود] من أجناس وفصول... فنقول: إنّه ليس يظن أحد من أولئك أنّ الجزء الذي يسمونه الجنس يُعرِّف الشيء بما هو خارج عنه أصلاً، وأما الجزء الذي يسمّونه الفصل، فقد يُظَن بكثير منها أنّه يُعرِّف بما هو خارج الشيء المحدود. وكثير منها ليس يُظَن به ذلك، مثل حد الإنسان وحد المثلث. وما يُظَن بفصولها أنّها تدل على ما هو خارج عن ذاته، فمثل قولنا في حد الحائط: إنّه جسم يحمل السقف، فإنّ حمل السقف هو خارج عن ذات الحائط... وأشباه هذه الحدود. والتي تُستعمَل أجناساً وفصولاً في الحدود صنفان، أحدهما بمنزلة ما يقال في الحيوان إنّه جنس، وفي الناطق إنّه فصل. والثاني ما تدل عليه المشكّكات التامة التشكيك، مثل الواحد والموجود والكمال والقوة والنسبة وما أشبه ذلك. والصنف الأول هو أحرى ما سُمي جنساً، وهو الجنس على الإطلاق. فما كان من الحدود المؤلَّفة من أجناس وفصول هذه سبيلها، فكانت فصولها ليست أموراً خارجة عن المحدود، بل كانت في المحدود، فإنّ أجزاء حدودها لا محالة تدل على التي بها وجود الشيء وهويته. أما الجنس، فيدل إما على ما يجري منه مجرى نتيجة برهان أو يدل على جملة المجتمع، إلاّ أنّ دلالته على ما يجري منه مجرى نتيجة برهان أحرى وأكثر وأقوى. والفصل منه، فيدل إما على ما يجري منه مجرى مبدأ برهان أو يدل على جملة المجتمع، لكن دلالته على ما يجري منه مجرى مبدأ برهان أكثر))[٢].

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد وافق ابن سينا في ذكره هذا، فابن سينا استثنى ثلاثة أشياء من أن يكون عليها برهان يعطي ماهيتها، إذ قال في الاستثناء الأول مستثنياً الجواهر الأوَل: ((أما ما لا علة له في وجود ذاته مطلقاً، أو لشيء: لأنّه غير عارض في شيء، أو عارض أول بلا علة- ومن جنسه مبادئ العلوم- فإنّه قد يصدَّق به من غير قياس يعطي هلية البتة. بل هليتها واضحة. ومع ذلك فقد يكتسب لها حد))[٣]، وقال في الاستثناء الثاني مستثنياً الأمور البسيطة: ((إن كان قد يتفق في كثير من المواضع أن يشارك الحد البرهان في المادة، لكن ليس ذلك دائماً: فإنّ المقدمات

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣١.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٨-٤٩.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٨٧.

الواجب قبولها لا برهان عليها، وأجزاء تلك المقدمات كلها- أعني الحدود المحدودة- تعطي حدودها ولا تعطي بذلك برهاناً عليها، فإنها لا برهان عليها لأنها بسائط والبسائط تحد ولا يُبرهَن عليها. والتأليف منها بيِّن بغير برهان))[1]. في حين قال في الاستثناء الثالث مستثنياً الأشياء التي يكون وجودها معلوماً بنفسه: ((كثير من المعاني يوضع في العلوم وضعاً، مثل حد الوحدة في علم العدد، فلا يقاس بالبرهان على وجوده، بل يوضع وضعاً))[2].

وعليه يقرر الباحث النقطتين الآتيتين:-

النقطة الأولى: هي أنّ الفارابي باين أرسطو في إبدائه هذا.

النقطة الثانية: هي أنّ ابن سينا لاءم أرسطو في أقواله الثلاثة هذه.

ويستدل الباحث على هاتين النقطتين بأنّ أرسطو ذهب إلى أنّ الجواهر الأوَل والأمور البسيطة والأشياء التي يكون وجودها معلوماً بنفسه، لا يكون عليها برهان يعطي ماهيتها، إذ ((قد يوجد لبعض الأشياء علة هي شيء آخر، ولبعضها لا يوجد. فمن البيِّن أنّ الأشياء أيضاً التي لها ما هو: بعضها لا وسط لها وهي مبادئ، وهذه قد يجب أن توضع وضعاً أنّها موجودة، وما هي، أو يُظهَر ويوضَّح ذلك بنحوٍ آخر. وهذا ما يعمله صاحب العدد. وذلك أنّه يضع وضعاً أنّ الوحدة موجودة، وما هي))[3].

إذن إعطاء كل من البرهان والحد ماهية الشيء هو العلاقة التي توحدهما في إفادة العلم الحقيقي عند ابن رشد، فمثلما يعطي الحد ماهية الأشياء، كذلك يعطي نوع من البراهين هذه الماهية، وهو البرهان الذي يكون الحد الأوسط فيه شيئاً خارجاً عن ماهية الشيء وعلة للحد الأكبر.

---

[1] المصدر نفسه، ص٢٦٨.
[2] المصدر نفسه، ص٢٨٧.
[3] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٤٨-٤٤٩.

المطلب الثاني

التفرقة بين البرهان والحد

عرض ابن رشد سؤالين عن العلم بواسطة البرهان والحد معاً من جهة واحدة، فأما السؤال الأول، فاستفهَم فيه عن كل شيء يُعلَم بواسطة البرهان هل هو بعينه يُعلَم بالحد حتى يكون معلوماً بالبرهان والحد معاً من جهة واحدة؟ وأما السؤال الثاني، فاستفهَم فيه عن إمكانية وجود شيء يُعلَم بالبرهان والحد معاً من جهة واحدة أو لا يوجد شيء يُعلَم بالبرهان والحد معاً، إن لم يكن كل شيء بهذه الصفة، وأجاب على السؤال الأول بالنفي، إذ لا يمكن أن يُعلَم كل شيء بالبرهان وبالحد من جهة واحدة، وحدد سببين في هذا الجواب بالنفي، فأما السبب الأول، فهو أنّ ليس كل ما عليه برهان فله حد، فإنّ مبادئ البراهين قد تنتِج موجبات وسوالب، في حين أنّ الحد لا يعرِّف شيئاً سالباً، بل يعرِّف الذوات، وإنّ البراهين ربما تنتج العلم الجزئي، وهذا فيما يتألف منها في الشكل الثالث، في حين أنّ الحد هو كلي، وأما السبب الثاني في جواب ابن رشد بالنفي، فهو أنّ ليس كل ما له حد فعليه برهان، فإنّ مبادئ البراهين ربما تَبيَّن بالحد ولا تُبيَّن بالبرهان، فلو احتاجت مبادئ البرهان إلى برهان، لَما وُجِدِ البرهان أصلاً[١].

وبناءً على هذا يقرر الباحث الأمور الآتية:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن رشد طابق كل من الفارابي وابن سينا في جوابه بالنفي على السؤال الأول، فأما الفارابي، فرفض أنّ يُعلَم شيئاً بالبرهان والحد معاً من جهة واحدة، لأنّ هذا العلم يعني أنّنا نحتاج إلى حدود وبراهين إلى ما لا نهاية، فلا نعلم شيئاً، فإنّنا ((إذا أردنا أن نبرهن أنّ شيئاً ما هو حد لأمر ما بالبرهان المطلق، فإنّه ينبغي أن يؤخذ الحد الأوسط شيئاً ما آخر، هو أيضاً حد لذلك الأمر بعينه. ولما كانت إحدى شرائط البرهان المطلق أنّ الحد الأوسط أقدم من الطرف الأول على جهة تقدم سبب الشيء للشيء، فإنّ الحد المتبرهن يلزم ضرورة أن يكون حداً

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٢٢.

لأمر له حد آخر أقدم من الحد المتبرهن. مثال ذلك: الحيوان المشاء ذو الرجلين، إن تبرهن على الإنسان، فإنما ينبغي أن يكون الحد الأوسط المستعمل فيه الحيوان الناطق المائت، ويؤلـَّف هكذا: كل إنسان حيوان ناطق مائت، وكل حيوان ناطق مائت فهو حيوان مشاء ذو رجلين. وينبغي أن يكون قد عُلِم أنّ الحد الأوسط هو أيضاً حد للأمر المطلوب حده. فإن كانت معرفتنا به لا تصح إلاّ ببرهان، لزم أن يكون له حد ثالث. وذلك الثالث أيضاً، إن كان لا يصح إلاّ ببرهان، لزم أن يكون له حد رابع، وذلك إلى غير نهاية. فإن كان ذلك محالاً، لزم أن يكون أقدم حدود الشيء عُرِف لا ببرهان))[١].

وأما ابن سينا، فرفض أن يكون على كل شيء حد وبرهان، إذ ((تعلم أنّ الحد شيء غير البرهان، وأنّه ليس كل محدود مبرهناً بحده، ولا كل مبرهَن محدوداً ببرهانه))[٢].

وفي ضوء هذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا واءما أرسطو في رفضهما هذا، لأنّ أرسطو ظهرت عنده نتيجة هي أنّ ((لا لكل ما له حد له برهان، ولا أيضاً لكل ما له برهان يوجد له حد))[٣].

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد طابق ابن سينا في السبب الأول في إجابته بالنفي على السؤال الأول، لأنّ ابن سينا رفض أن يكون إعطاء البرهان إعطاءً للحد، إذ ((ليس إذا أعطينا برهاناً فقد أعطينا حداً، وإن كان قد يتوهم... مَن ذكر مشاركة طلب اللم- وهو طلب البرهان- وطلب ما، وهو طلب الحد، أنّ البرهان والحد قد يقومان على شيء واحد من جهة واحدة، وأنّا إذا أعطينا برهاناً أعطينا حداً، وليس كذلك من وجوه: أولها أنّ كل حد فهو إيجابي لمحدود، وليس كل برهان يوجب على مبرهَنه بل قد يسلب. وأيضاً أنّ كل حد فمحدوده كلي، وليس كل برهان كلياً على مبرهَنه. فليس إعطاء برهان المبرهَن إعطاء حد المحدود. وأيضاً فإنّ البرهان يعطي للشيء عرضاً ذاتياً... والحد يعطي من الذاتيات المقومة. والعرض الذاتي غير داخل في حد الشيء. فليس إذن ما يعطيه البرهان هو بعينه ما يعطيه الحد. مثاله أنّ البرهان إنما يعطي أنّ المثلث زواياه مساوية لقائمتين. وذلك المعنى خارج عن حد المثلث. ولا يعطي البرهان البتة حد الموضوع ولا أيضاً حد المحمول، بل يوجب المحمول أو يسلبه عن شيء. وإذا استقريت لم تجد

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٥٢-٥٣.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦٨.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٣٤.

برهاناً إذا أعطاك محمولاً ذاتياً أو عرضياً فكان نفس ما يعطيك من وجوه للموضوع أعطاك كونه ذاتياً أو عرضاً، فضلاً عن كونه حداً))[١].

وانطلاقاً من هذا يُظهِر الباحث أنّ ابن سينا وافق مع أرسطو في رفضه هذا، لأنّ أرسطو يرفض أن يكون حد لكل ما له برهان، فربما ((يتشكك الإنسان فيقول: أترى قد يُعلَم شيء واحد على جهة واحدة بالحد والبرهان؟ أو ذلك مما لا يمكن؟ وذلك أنّ الحد قد نظن أنّه لما هو الشيء، وما هو الشيء بأسره هو كلي وموجب. والمقاييس منها سالبة، ومنها ما ليست كلية... مثال ذلك المقاييس التي في الشكل الثاني هي كلها سالبة، والتي في الشكل الثالث غير كلية. وبعد ذلك ولا لجميع الموجبات التي في الشكل الأول يوجد حد... مثال ذلك أنّ كل مثلث زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. وهذا عليه برهان، وليس له حد من قِبَل أنّ العلم على طريق البرهان هو أن نقتني البرهان. فإذاً إن كان في أمثال هذه قد يوجد برهان، فمن البيِّن أنّه ليس يوجد لها حد أيضاً. وإلاّ قد كان للإنسان أن يعلمها بالحد أيضاً من غير أن يكون عنده برهان. وذلك أنّه لا مانع يمنع ألاّ يوجد له معاً. والتصديق الكافي بهذا هو الاستقراء أيضاً، وذلك أنّه ولا شيء واحداً عندما حددناه نكون قد علمناه، لا من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا من الأشياء الموجودة على طريق العرض. وأيضاً من قِبَل أنّ الحد مبني ومعرَّف كجوهر الشيء. ومن البيِّن الظاهر أنّ أمثال هذه ليست جواهر))[٢].

الأمر الثالث: هو أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في السبب الثاني- أيضاً- في إجابته بالنفي على السؤال الأول، لأنّ ابن سينا يرى أنّ إعطاء الحد لا يعني إعطاء البرهان، إذ ((ليس إذا أعطينا حداً فقد أعطينا برهاناً: وذلك لأنا إذا أعطينا حداً فلم نوجب شيئاً على شيء، ولم نسلب شيئاً عن شيء بحد أوسط، ولم نعلم حال المحدود في المعنى الذي يُطلَب البرهان عليه: فليس نفس إعطاء الحد هو إعطاء برهان... ولو كان أيضاً برهان لم يكفِ إعطاء الحد مئونة إعطاء البرهان. ولو كان على كل شيء برهان لما كان على شيء برهان))[٣].

واعتماداً على هذا يبيِّن الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في رأيه هذا، لأنّ أرسطو نفى أن يكون حد لكل ما عليه برهان، فهل ((لكل ما يوجد له حد، أترى يوجد عليه برهان أم لا؟ ففي هذا أيضاً واحد، وهو هو بعينه. وذلك أنّ العلم بشيء واحد بما هو واحد إنما هو علم واحد. فإن كان معنى أن يُعلَم المبرهَن هو أن يقتنى البرهان عليه، فقد يلزم شيء غير ممكن . وذلك أنّ الذي عنده حده، فقد يعلمه علماً من غير أن يكون عليه برهان... وأيضاً مبادئ البرهان هي حدود؛

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦٧- ٢٦٨. أيضاً يُنظر: ابن سينا، رسائل ابن سينا، عيون الحكمة، ورسالة أبي الفرج الطيب ورسالة الرد لأبي علي بن سينا، نشر: حلمي ضياء أولكن، اسطنبول، ١٩٥٣م، ص٣٢-٣٥.

[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٣١-٤٣٢.

[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦٨.

وهذه... لا سبيل إلى أن يوجد عليها البرهان. وإلاّ إما أن تكون المبادئ مبرهنة، وأيضاً مبادئ للمبادئ، ويمرّ هذا بلا نهاية، وتكون الأوائل غير متناهية))[١].

وأجاب ابن رشد على السؤال الثاني بالنفي أيضاً، فلا يمكن أن يوجد شيء بهذه الصفة، أي لا يمكن أن يوجد شيء يُعلَم بالحد والبرهان من جهة واحدة، وحدد- أيضاً- أربعة أسباب في هذا الجواب، فأما السبب الأول، فهو أنّ من المعروف بنفسه هو أنّ ما يتبيَّن بالبرهان لا يمكن أن يتبيَّن بغير البرهان، فلو كان شيء ما يتبيَّن بالبرهان والحد، لوُجِد شيء ما شأنه أن يتبيَّن بالبرهان يُبيَّن بغير البرهان، وهذا شنيع، واستدل على هذا السبب بالاستقراء، فإذا فحصنا الأشياء التي علمناها بالبرهان لم نجد شيئاً منها بان لنا بالحد، سواء أكانت هذه الأشياء من الأمور الذاتية أم كانت من الأمور العرضية، وأما السبب الثاني، فهو أنّ البرهان قد يعرِّف أموراً خارجة عن جوهر الشيء، وهي الأعراض الذاتية، في حين أنّ الحد يُعرِّف جوهر الشيء، وأما السبب الثالث، فهو أنّ الصنائع تضع الحدود وضعاً وتسلـّم بوجودها للمحدود، ولا تتعاطى أن يبيِّن وجودها للمحدود كما يضع العددي حد الوحدة وحد الفرد، في حين أنّ السبب الرابع هو أنّ البراهين تركيبها على جهة الحمل، والحدود تركيبها على جهة الاشتراط والتقييد، فإنّ قولنا في الإنسان إنّه حيوان مشاء ذو رجلين منتصب القامة، لا يُحمَل أحد أجزائه على الآخر، في حين أنّ أجزاء البراهين يُحمَل بعضها على بعض[٢].

لهذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد ماثل ابن سينا في جواب السؤال الثاني بالنفي وفي أسبابه الأربعة، لأنّ ابن سينا رفض أن يكون الشيء الواحد معلوماً بالبرهان والحد معاً، وسوَّغ رفضه هذا بأربعة أسباب، فالحد ((إذا كان... شيئاً غير البرهان، فليس الذي يعطيه البرهان إلاّ ما يقتضيه ما هو غير الحد- بما هو غير الحد- إذ كما أنّ البرهان غير الحد، كذلك ما يفيده البرهان- بما هو برهان بالذات- شيء غير الذي يفيده الحد بما هو حد بالذات. وإلاّ لكان البرهان لا يُحتاج إليه، بل يُحَد: والحد لا يُحتاج إليه، بل يُبرهَن. وكيف وهذا يوجب بالذات تصوراً ساذجاً فقط، وذلك يوجب بالذات تصديقاً ساذجاً فقط؟ أما أنّ التصديق لا يكون إلاّ بالتصور فمسلـَّم لا على أنّ ذلك التصور من جهة البرهان، بل التصديق هو الذي من جهة البرهان. والحد يُقتضَب اقتضاباً ويوضع وضعاً، والبرهان يؤلـّف تأليفاً مسبوقاً إلى الغرض، فيلزمه الغرض بالاضطرار. والحد يعطي الأمور الداخلة في جوهر الشيء مجتمعة مساوية لذاته في المعنى وفي الانعكاس عليه معاً. وتلك الأمور بينة بنفسها للمحدود. والبرهان يعطي عوارض خارجة عن الماهية. والحد لا يعطي المحدود أجزاء حده بتأليف حمل، بل بتأليف تقييد واشتراط. والبرهان يعطي المبرهن أجزاء برهانه لا

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٣٣.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٢٢-١٢٣.

بتأليف تقييد بل بتأليف حمل. والبرهان على الشيء أولاً يكون برهاناً على غيره ثانياً. والحد للشيء لا يكون لغيره ولا يكون منه أول وثانٍ. وإن كان حد الأعم يُحمَل على الأخص، فليس على أنّه حد للأخص. وأما البرهان فقد يُنقَل إلى الأخص ويكون برهاناً على الأخص))[١].

وعلى وفق هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في رفضه هذا، لأنّ أرسطو يرى أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون عليه برهان وحد من جهة واحدة، لوجود أربعة مسوِّغات توضِّح رأيه هذا، إذ ((يُقال: أترى إن لم يكن للكل وهو هو بعينه؟ أو قد يكون لشيء واحد بعينه حد وبرهان؟ لكن ذلك غير ممكن، وذلك أنّه لا برهان لما له حد، من قِبَل أنّ الحد لما هو الشيء وللجوهر. وأما البراهين فظاهر من أمرها بأجمعها أنّها تضع "ما الشيء" وضعاً، وتقتضبه اقتضاباً... مثال ذلك أنّ العلوم التعاليمية تأخذ ما هي الوحدة، وما هو التعدد. وكذلك تلك الأخر... وأيضاً كل برهان إنما يبيّن شيئاً على شيء... مثال ذلك: إما أنّه يوجد، وإما أنّه لا يوجد. وأما في الحد فلا شيء يُحمَل على شيء آخر، لا الحيوان على ذي رجلين، ولا هذا على الحيوان، ولا البسيط على الشكل، ولا الشكل على البسيط. وأيضاً معنى ما الشيء وأن يتبرهن أنّه يوجد، هما مختلفان. فالحد يعرِّف ما هو الشيء؛ وأما البرهان فيبيِّن إما أنّه يوجد هذا على هذا، وإما ألاّ يوجد. والبرهان على شيء آخر هو برهان آخر إن لم يكن البرهان كجزء ما من جميعه. وأقول هذا من قِبَل أنّه قد تبرهَن برهاناً على أنّ المتساوي الساقين زواياه مساوية لقائمتين إن كان قد بيَّن كل مثلث. وذلك أنّ هذا جزء، وهذا كلّ، وهذا أنٌّ، أعني أنّه يوجد وما هو ليس حالهما بعضهما عند بعض هذه الحال. وذلك أنّه ليس ولا واحدة منهما جزء لواحد منهما))[٢].

ونفى ابن رشد أن يكون اختلاف الحد عن البرهان كاختلاف الكلي عن المعنى الداخل تحته، أي الأخص منه، فقد يختلف برهان عن برهان بهذه الصفة، مثلاً أنّ البرهان على أنّ المثلث المتساوي الساقين زواياه مساوية لقائمتين هو أخص من البرهان الكلي الذي يُبرهِن هذا المعنى للمثلث المطلق، فلو كان الحد يخالف البرهان بهذا النوع، لكانت الأشياء الموضوعة لهما بعضها داخلاً تحت بعض، فيصبح الشيء الواحد عينه بعضه أعم من بعض، وهذا محال، فالبرهان والحد لا يخالف أحدهما الآخر بأنّ أحدهما منحصر تحت الآخر، ولا يكون العلم الحاصل عنهما علماً واحداً لشيء واحد من جهة واحدة[٣].

واستناداً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد وافق ابن سينا في نفيه هذا، إذ ذهب ابن سينا إلى أنّ البرهان والحد غير محصور أحدهما بالآخر، ومذهبه هذا يتضح في قوله: إنّ ((البرهان غير محصور في الحد ولا الحد في البرهان. والبرهان محصور في البرهان مثل انحصار

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦٩.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٣٣-٤٣٤.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٢٣.

البرهان على متساوي الساقين في كمية زواياه تحت البرهان على المثلث. بل الحد والبرهان هما مختلفان لأنّه ليس يُحمَل أحدهما على الآخر بوجه))[١].

وعليه يبدي الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في مذهبه هذا، لأنّ أرسطو كان من البيِّن عنده أنّ البرهان والحد ليسا شيئاً واحداً، ولو كانا شيئاً واحداً، لكانت الأشياء التي تخصهما أشياءً واحدة، إذ ((أنّه لا الحد ولا البرهان هما شيء واحد بعينه، ولا أيضاً أحدهما أيهما كان في أحدهما، وإلاّ كانت الأشياء الموضوعة لهما، المرتَّبة تحتهما، حالها هذه الحال))[٢].

إذن الفوارق بين البرهان والحد عند ابن رشد هي ما يأتي:-

١- إنّ من نتائج مبادئ البرهان هي السوالب، في حين أنّ الحد لا يُعرِّف سالباً.

٢- إنّ البراهين قد تفيد علماً جزئياً، في حين أنّ الحد كلياً.

٣- إنّ من مبادئ البرهان ما يحتاج إلى الحد، في حين أنّ من الحدود ما لا يحتاج إلى برهان.

٤- إنّ البرهان قد يُعرِّف أموراً خارجة عن جوهر الشيء، في حين أنّ الحد يُعرِّف جوهر الشيء فحسْب.

٥- إنّ نتائج البرهان لا يُسلَّم بوجودها، بل يُستدل عليها، في حين أنّ من الحدود ما يُسلَّم بوجوده للمحدود.

٦- إنّ أجزاء البراهين يُحمَل بعضها على بعض، في حين أنّ أجزاء الحد ليست هكذا.

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦٩.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٣٤.

المبحث الثالث

الاستدلال على إنتاج البرهان

المطلب الأول: الرأيين المبطلين للبرهان

أولاً: الرأي الأول

أ- عرض الرأي الأول

ب- مناقشة الرأي الأول

ثانياً: الرأي الثاني

أ- عرض الرأي الثاني

ب- مناقشة الرأي الثاني

المطلب الثاني: الاستدلال على طبيعة البرهان

أولاً: الاستدلال الأول

ثانياً: الاستدلال الثاني

المطلب الأول

الرأيين المبطلين للبرهان

أولاً: الرأي الأول

أ- عرض الرأي الأول

بيَّن ابن رشد وجود رأيين عن البرهان، أحدهما يُبطِل البرهان، والآخر يذهب إلى وجود الدور فيه[١]. وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد لاءم ابن سينا في بيانه هذا، لأنّ ابن سينا ذكر وجود رأين في البرهان، فأما الرأي الأول، فيبطل البرهان، وأما الرأي الثاني، فيقول بوجود الدور فيه، إذ ((لـمّا عُلِم أنّ مبدأ البرهان يجب أن يكون أوضح وأعرف من البرهان وهو الحق، اقترن به ظن أنّ كل شيء يتبين بالبرهان وهو باطل، اجتمع منهما رأيان أحدهما رأي مُبطِل البرهان، والثاني رأي من يرى أنّ مبادئ البرهان تبين دوراً))[٢].

والرأي الأول نسبه ابن رشد إلى قوم* ظنوا أنّ لا وجود لأي برهان أصلاً، ونفوا طبيعته، لأنّهم ظنوا أنّ كل شيء يجب أن يقام عليه برهان، أي أنّهم رأوا أنّ حال مقدمات البرهان في حاجتها إلى البرهان هي كحال النتيجة[٣].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في عرض هذا الرأي، إذ صرَّح ابن سينا أنّ أصحاب** الرأي الأول يرون أنّ النتائج تحتاج إلى برهان، ومقدمات هذا البرهان تحتاج

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٢-٥٣.

[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٧.

* لم يذكر ابن رشد اسم هؤلاء القوم.

[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٢-٥٣.

إلى برهان أيضاً، وهكذا إلى ما لا نهاية، أو نعطي النتائج بأشياء غير بيّنة، فعليه لا برهان على شيء، إذ ((احتج أصحابه [أي أصحاب هذا الرأي] بأن قالوا: لما كان المطلوب بالبرهان يتبين بمقدمات تحتاج أن تكون أوضح منه فيجب أن يكون بيانها قبل المطلوب بالبرهان إنما يقع بمقدمات تحتاج أن تكون أوضح منها، فيجب أن يكون بياناً متعلقاً بإقامة البرهان عليها، فتحتاج أن يتقدمها أيضاً مقدمات أوضح منها وقد بانت قبل بيانها. وكذلك هلم جرا. وذلك يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد متوقفاً في إقامة البرهان عليه على أن يتقدمه إقامة براهين بلا نهاية وهذا محال. أو يكون الشيء يتسلم من غير بيان، وما يبنى على غير البيّن فهو غير بيّن. فكذلك ما ليس يُبيِّن فلا يكون مبدأ للبيان. فإذن لا سبيل إلى إقامة برهان على شيء))[١].

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في عرض هذا الرأي، إذ قال أرسطو أنّ أصحاب* هذا الرأي ينفون إمكان حصول المعرفة، لأنّهم يرون أنّ كل شيء يحتاج إلى برهان، بما في ذلك الأوائل، فإنّهم ((يظنون أنــه- لما كان قد يجب أن تـعلم الأوائل- فإنّه ليس تمكن المعرفة))[٢].

إذن نفي وجود مبادئ معلومة بأنفسها هو الإنكار الذي عرض ابن رشد على أساسه الرأي الأول المبطل للبرهان، إذ ذهب هذا الرأي إلى أنّ كل شيء يحتاج إلى برهان، وعليه تكون مقدمات البرهان كنتيجته في حاجتها إلى برهان.

ب- مناقشة الرأي الأول

ناقش ابن رشد أصحاب الرأي الأول، فإنّهم نفوا طبيعة البرهان، إذ قالوا لما كان كل شيء محتاجاً إلى البرهان، وكان لا يمكن أن نعلم أشياء متأخرة في العلم بأشياء متقدمة من دون أن تكون تلك المتقدمة معلومة أيضاً بمتقدمة أخرى، وتلك المتقدمة بمتقدمة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية له، وكان قطع ما لا نهاية له غير ممكن، فعليه لا توجد- هنا- مبادئ معلومة يُنتهى إليها إلاّ على سبيل الوضع، لا على سبيل الطبع، وإذا لم تكن هنا مبادئ، فلا برهان هنا أصلاً، ويرى ابن رشد أنّ اعتقادهم بأنّ الأشياء المتأخرة لا تـُعلـَم إلاّ بمتقدمة، وإنّ قطع ما لا نهاية له مستحيل، هو صحيح، في حين يرى أنّ اعتقادهم بأنّ كل شيء يحتاج إلى برهان ولا توجد هنا مبادئ معلومة بأنفسها، هو اعتقاد باطل[٣].

** لم يذكر ابن سينا اسم أصحاب هذا الرأي.

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٧.

* لم يذكر أرسطو اسم أصحاب هذا الرأي.

[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٧.

[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٣.

وعليه يرى الباحث الأمر الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ مناقشة ابن رشد لأصحاب هذا الرأي تنصب على اعتقادهم الثاني فحسْب، لأنّ ابن رشد يتفق معهم في اعتقادهم الأول ويرى أنّه اعتقاد صحيح.

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في مناقشته هذه، إذ ناقش ابن سينا أصحاب هذا الرأي بأنّ من الباطل القول إنّ كل شيء يحتاج إلى برهان، فإنّ ((المقدمة المؤدية إلى الرأيين- وهي أنّ كل علم إنما يقع بالبرهان، وأنّه إما ألاّ يكون علم أو يكون ببرهان- باطلة))[١].

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في مناقشته لهذا الرأي، فأرسطو ناقش أصحاب هذا الرأي بأنّ للعلم مبدأ تـُعرَف به الحدود، فإنّ أصحاب هذا الرأي ((لـمّا وضعوا أنّه لا سبيل إلى علم شيء على وجه آخر، ولا يوجبون التصاعد إلى ما لا نهاية، قالوا بذلك من قِبَل أنّه لا سبيل إلى علم الأشياء التي هي أكثر تأخراً من الأشياء التي هي أكثر تقدماً من أمور لا أوائل لها. وقولهم هذا مستقيم صواب، وذلك أنّه غير ممكن أن نقطع الأشياء التي لا نهاية لها. فإن كانت متقدمة وقد توجد مبادئ فهذه هي غير معلومة، إذ كان ليس عليها برهان. وهذا هو الذي يقولون إنّه وجده فقط معنى العلم. فإن لم يكن سبيل إلى علم الأوائل، فإنّه لا سبيل إلى أن نعلم على الإطلاق الأشياء أيضاً التي عن هذه. ولا سبيل أيضاً إلى أن تـُعلم على الحقيقة، اللهم إلاّ أن تكون بنحو الأصل الموضوع، وهو إن كانت تلك موجودة))[٢].

إذن وجود مبادئ بيِّنة بأنفسها هو الإثبات الذي ناقش ابن رشد به أصحاب الرأي الأول المبطل لطبيعة البرهان، فليس كل شيء يُعلَم بالبرهان، لأنّ هناك أشياءً ليست بحاجة إلى برهان للعلم بها، إذ تكون بيِّنة بذاتها، وهي الأوائل.

ثانياً: الرأي الثاني

أ- عرض الرأي الثاني

أيضاً نسب ابن رشد هذا الرأي إلى قوم* آخرين أثبتوا طبيعة البرهان، واعتقدوا أنّ البرهان يكون على جميع الأشياء[٣]. كما قال: ((أما القوم الآخرون فإنّهم سلـّموا أنّ كل شيء يحتاج إلى برهان، ورأوا أنّ وجود البرهان لكل شيء ممكن على جهة الدور، لا على جهة الاستقامة وهي التي يلزم فيها قطع مالا نهاية له المستحيل))[٤].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٨.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٧-٣٣٨.
* لم يذكر ابن رشد اسم هؤلاء القوم أيضاً.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٣.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

لهذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في عرض هذا الرأي أيضاً، إذ قال ابن سينا أنّ أصحاب** هذا الرأي اضطروا إلى القول بالدور، لأنّهم وضعوا مبادئ أولى للبرهان، وهذه المبادئ تحتاج إلى أخرى، وهذه الأخرى تحتاج إلى الأولى أيضاً، فتأسيساً على هذا تكون حاجة بعضها إلى بعض على سبيل الدور، لأنّ أصحاب هذا الرأي ((لـمّا لزمهم هذا المأخذ من الاحتجاج اضطروا إلى أن يقولوا إنّ للبراهين مبادئ أوَل. وكانوا وضعوا أنّ كل شيء يتبيَّن ببرهان، فوقعوا في أن قالوا إنّ هذه المبادئ يكون البرهان منها عليها بعضها على بعض، فيبرهن هذا المبدأ بذلك المبدأ، وذلك بهذا على سبيل الدور. فحسبوا أنّهم حفظوا وضعهم أنّ البرهان موجود، ووضعهم أنّ على كل شيء برهاناً معاً، وتخلصوا عن ذهاب المبادئ والمقدمات إلى غير النهاية))[١].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في عرض هذا الرأي أيضاً، إذ ذهب أرسطو إلى أنّ أصحاب* هذا الرأي قالوا بوجود البرهان على جهة الدور، إذ ((قد توجد معرفة، غير أنّ البرهان قد يكون على كل شيء))[٢]. وقال: ((أما أولئك الآخرون فقد يقرون ويذعنون بوجود العلم. وذلك أنّهم يقولون إنّ العلم إنما هو البرهان فقط، غير أنّهم يقولون إنّه لا مانع يمنع أن يكون برهان على كل شيء. فإنّهم زعموا أنّه قد يمكن أن يكون البرهان دوراً ولبعض الأشياء ببعض))[٣].

إذن احتياج البراهين بعضها إلى بعض في الإنتاج هو الدور الذي على أساسه عرض ابن رشد الرأي الثاني المبطل للبرهان، فلا وجود لبرهان أول وبرهان أخير، فإنّ البرهان الأول وُضعَت أوليته جزافاً، فهي ليست واقعية، لأنّه محتاج إلى برهان آخر في إثبات حجيته، وهذا البرهان الآخر هو أكثر أوَّلية من ذلك الأول الموضوعة أوليته جزافاً، وهكذا إلى أن نعود بطريق الدور إلى البرهان الأول الذي وُضعَت أوليته جزافاً، وعلى هذا الأساس يكون كل برهان هو أول بالنسبة إلى البرهان الذي يعتمد عليه في إثبات حجيته، وما دام كل برهان هو محتاج إلى غيره في هذا الإثبات على طريق الدور، فعليه تُفقَد الحجة في إثبات إنتاجية البرهان.

ب- مناقشة الرأي الثاني

ذكر ابن رشد أنّ من غير الممكن أن يتبين شيء مجهول بمعلوم بالدور، لأنّ المقدمات تكون أعرف عند الطبيعة، فإن بُيِّنت المقدمات بالنتيجة على أنّ النتيجة أقدم عند الطبيعة، وكانت النتيجة

** لم يذكر ابن سينا اسم أصحاب هذا الرأي أيضاً.
[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٧-١١٨.
* لم يذكر أرسطو اسم أصحاب هذا الرأي أيضاً.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٧.
[٣] المصدر نفسه، ص٣٣٨.

بُيِّنت بالمقدمات على أنّ المقدمات أقدم عند الطبيعة، فلزم أن يكون شيء واحد عينه متقدماً على شيء واحد عينه ومتأخراً عنه من جهة واحدة، وهذا مستحيل، لأنّه لا يمكن، إلاّ أن يكون التقدم من جهتين مختلفتين، مثل أن يكون أحدهما أقدم في المعرفة عندنا، والثاني أقدم في المعرفة عند الطبيعة[١].

وعلى وفق هذا يقرر الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ المحذور عند ابن رشد يكون إذا حصل تقدم الشيء وتأخره بالنسبة إلى شيء آخر من جهة واحدة، وهذا المحذور هو عائق أمام حصول المعرفة، كما أنّ من الواضح هو أنّ ابن رشد يعترض على أصحاب هذا الرأي حين يقولون باحتياج البراهين بعضها إلى بعض في إثبات حجيتها عن طريق الدور.

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في مناقشة هذا الرأي أيضاً، فابن سينا ذهب إلى أنّ بيان شيء مجهول بشيء معلوم لا يكون ممكناً عن طريق الدور، لأنّ الدور يعني أن يكون الشيء عينه متأخراً ومتقدماً على شيء آخر عينه، وأعرف وأخفى منه من جهة واحدة، وهذا غير ممكن، فإنّ ((الدور يوجب أن يكون شيئان كل واحد منهما أكثر تقدماً وأعرف من الآخر، وكل واحد منهما أشد تأخراً وأخفى من الآخر، لا من وجهين، مثل أن يكون أحدهما بالقياس إلينا والآخر بالقياس إلى الطبيعة، حتى يكون ما هو أعرف فهو أعرف عندنا وأخفى عند الطبيعة، وأن يكون ما هو أشد تأخراً هو أشد تأخراً عندنا وأعرف عند الطبيعة، فإنّ هذا يمكن))[٢].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في مناقشة هذا الرأي أيضاً، فأرسطو أظهر استحالة أن تكون أشياء عينها متأخرة ومتقدمة على أشياء أخرى عينها، إذ ((غير ممكن أن يتبين شيء على شيء بالبرهان بالمعنى الأدق فبيِّن، إذ البرهان يجب أن يكون من الأشياء التي هي أكثر تقدماً وأكثر معرفة، لأنّه من المستحيل أن تكون أشياء بعينها بالنسبة إلى أشياء بعينها أكثر تقدماً وأكثر تأخراً))[٣].

وقرر ابن رشد أنّ أصحاب هذا الرأي إن ادعوا أن يكون شيء واحد عينه متقدماً على شيء واحد عينه ومتأخراً عنه من جهة واحدة لزمهم أن تكون طبيعة البرهان طبيعتين، إذ يكون منه ما هو من الأشياء الأقدم في المعرفة عندنا، ومنه ما هو من الأشياء الأقدم عند الطبيعة، فتكون طبيعة البرهان المطلق هي طبيعة الاستقراء، فالاستقراء يبيِّن فيه الأعرف عند الطبيعة، وهو الكلي، بالأعرف عندنا وهي الجزئيات، ويرى ابن رشد أنّ الانتقال من الأعرف عندنا إلى الأعرف عند

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٣-٥٤.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٩.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٩.

الطبيعة لا يحقق يقينية البرهان[1]. لأنّه يرى أنّ اليقين لا يتحقق إلاّ بالانتقال من الأعرف عند الطبيعة، فإنّ ((البرهان الذي في غاية اليقين إنما يكون من المبادئ التي هي أعرف عند الطبيعة))[2].

وعليه يرى الباحث أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في مأخذه هذا، إذ ذكر ابن سينا استحالة القول بوحدة طبيعة البرهان وطبيعة الاستقراء، لأنّ هذه الوحدة تعني أن يكون الشيء الواحد عينه متقدم على شيء آخر عينه ومتأخر عنه في المعرفة من جهة واحدة، فإنّ ((الأعرف فيما يتعلق بالبيان الدوري في الشيئين جميعاً من جهة واحدة، وبالقياس إلينا وحده، أو بالقياس إلينا وإلى الطبيعة معاً: لأنّه لابد من أن يكون ما يؤخذ مقدمة في قياس ما أعرف عندنا من النتيجة. ثم قد يكون مع أنّه أعرفُ أقدمَ بالطبع، وقد لا يكون كذلك، بل يكون ما هو أعرف عندنا متأخراً عند الطبيعة كجزئيات الاستقراء الشخصية. وإذا كان كذلك حصل الشيء الواحد بعينه أعرف عندنا من شيء، وأقل معرفة منه بعينه، وهذا مستحيل جداً))[3].

وانطلاقاً من هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في مأخذه هذا، فأرسطو ذكر أنّ الطريقة، التي تكون بها أشياء عينها بالنسبة إلى أشياء عينها أكثر تقدماً وأكثر تأخراً، تتضمن صفة الاستقراء في المسير من الأشياء الأعرف عندنا إلى الأشياء الأعرف عند الطبيعة، إذ ((يمكن أن تكون: أما هذه فعندنا، وأما هذه فعلى الإطلاق، أنّه بهذه تكون الطريقة التي يصير بها الشيء معروفاً بالاستقراء))[4]. ويرى أنّ هذه الصفة تتعارض مع صفة البرهان في المسير من الأعرف عند الطبيعة إلى الأعرف عندنا، إذ بيَّن أنّ ((البرهان يجب أن يكون من الأشياء التي هي أكثر تقدماً وأكثر معرفة))[5].

إذن الاختلاف في جهة التقدم والتأخر بين مقدمات البرهان ونتيجته هو الاستقامة التي على وفقها ناقش ابن رشد الرأي الثاني المبطل للبرهان، فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد عينه متقدماً على شيء آخر عينه ومتأخراً عنه من جهة واحدة، لأنّ هذا يعني أن تكون طبيعة البرهان هي طبيعة الاستقراء عينها، وهذا مستحيل، لأنّ البرهان يسير من الأعرف عند الطبيعة إلى الأعرف عندنا، في حين أنّ الاستقراء يسير على العكس من البرهان، إذ يكون المسير الفكري فيه من الأعرف عندنا إلى الأعرف عند الطبيعة، والقول بوحدة طبيعة البرهان وطبيعة الاستقراء تخلص

---

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٤.
[2] المصدر نفسه، ص٥٣-٥٤.
[3] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٩.
[4] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٩.
[5] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

إلى الاعتقاد بعدم إنتاج البرهان، لأنّ هذا القول يستبطن الدور، في حين يكون البرهان منتجاً إذا كانت جهة التقدم والتأخر في المقدمات غير جهة التقدم والتأخر في النتيجة.

المطلب الثاني
الاستدلال على طبيعة البرهان

أولاً: الاستدلال الأول

رفض ابن رشد الرأي الذي يذهب إلى أنّ كل شيء يُعلَم بالبرهان، إذ توجد أشياء تُعلَم من دون برهان، ووجود هذه الأشياء بيِّن بنفسه، ومن سلَّم بوجود البرهان يلزمه ضرورة أن يقر بوجود مبادئ معلومة بنفسها، فإن كان واجباً أن تُعرَف مقدمات البرهان، فإما أن نعرفها بوسط أو من دون وسط، فإن عُرفت بوسط، عاد السؤال أيضاً عن هذا الوسط هل عُرف بنفسه أو بوسط، فإما أن يمر الأمر إلى اللانهاية على استقامة، فلا يوجد برهان أصلاً، وإما أن توجد مبادئ معلومة بنفسها، وإما أن يكون البرهان دوراً[1].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن رشد يُثبِت وجود أشياء بينة بذاتها لا تحتاج إلى برهان بإيراده ثلاثة احتمالات فحسْب لمن يعتقد بطبيعة البرهان، فأما أحد الاحتمالات، فهو أنّ لا وجود للبرهان أصلاً إذا سرنا في إقامة البراهين المتأخرة على البراهين المتقدمة إلى ما لا نهاية، وأما الاحتمال الآخر، فهو أن يكون الدور في البرهان، وهذان الاحتمالان يرفضهما المعتقدون بطبيعة البرهان، إذن لم

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٣.

يبقَ سوى الاحتمال الأخير الذي هو وجود أشياء بينة بذاتها، وهذا الاحتمال هو الذي ينسجم مع الرأي الذي يذهب إلى الاعتقاد بطبيعة البرهان.

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في رفضه هذا، إذ رفض ابن سينا أن يكون كل شيء معلوماً ببرهان، لأنّ هذا يعني أن يكون كل شيء مجهولاً حتى البرهان، فمن المحال أن يُعلَم كل برهان ببرهان، فإنّ ((الحق أن يقال. إما أن يكون كل شيء مجهولاً، أو يكون شيء معلوماً. والمعلوم إما معلوم بذاته أو معلوم ببرهان. وليس كل شيء مجهولاً، فإنّه لو كان كل شيء مجهولاً لم يكن قولنا "كل شيء مجهول" بمعلوم، ولا كل شيء معلوم ببرهان، فإنّه لو كان كل شيء يُعلَم ببرهان، لكان كل برهان يُعلَم ببرهان، وهذا محال، فمن الأشياء ما يُعلَم بذاته. ولو تمموا [أي أصحاب الرأي الأول] القياس على هذا النسق لم يلزمهم ما لزمهم. وكيف يكون على كل شيء برهان وقد علمت أنّ البراهين تكون بمتوسطات بين حدين، ولا يمكن أن يكون بين كل اثنين من المتوسطات متوسطات بعدد ما بين الطرفين الأولين أيضاً، لأنّه لابد في كل ترتيب عددي، كان متناهياً أو غير متناه، من تلوّ واحد لآخر. فإذا كان مثلاً بين ج، ب متوسطات بلا نهاية لزم محالان: أحدهما أن يكون بين كل اثنين من المتوسطات متوسطات بعدد ما بين الطرفين في أنّه لا نهاية له، فيكون بعض محصور الجانبين مرتباً مثل الكل الحاصر، وهذا خلف. والثاني أنّ هذه المتوسطات وإن كانت تذهب إلى غير نهاية، فلكل واحد مما لا نهاية له من جانبيه جاران. ومعلوم أنّه ليس بينه وبين جاره واسطة: فتكون إذن بعض المقدمات التي في الوسط لا وسط له، وهو من مبادئ البرهان لا محالة. ووضِع أنّ كل علم بوسط: فيكون بعض ما هو مبدأ البرهان غير معلوم: هذا خلف))[1].

كما بيَّن رفضه هذا بقوله: ((ليس كل علم ببرهان. وأنّ بعض ما يُعلَم يُعلم بذاته بلا واسطة، فيكون عند النهاية في التحليل، ويكون هو وما يجري مجراه المبدأ الذي تنتهي إليه مقدمات البراهين، فلا يكون أيضاً ما ظنُن من أنّ مقدمات البراهين إما أن تكون بلا نهاية، أو توقف في كل برهان عند أصل موضوع بلا بيان حقاً. بل الحق أنّ ذلك ينتهي إلى بيّن بنفسه بلا واسطة))[2].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا واءم أرسطو في هذا الرفض، فأرسطو ذهب إلى وجود متوسطات غير مبرهنة بيّنة: إذ ((ليس كل علم فهو [يكون] برهاناً، لكن العلم الذي من غير توسط هو غير مبرهن. فأما أنّ هذا واجب ضرورة فهو بيِّن. وذلك أنّه إن كان قد يجب ضرورة أن نعرف الأشياء التي هي أكثر تقدماً والأشياء التي منها البرهان، وقد تقف المتوسطات وقتاً ما: فهذه قد يجب ضرورة أن تكون غير مبرهنة))[3].

---

[1] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٨.
[2] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[3] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٨.

إذن وجود أشياء بيِّنة بذاتها هو التقييد الذي أثبت ابن رشد به طبيعة البرهان، إذ رفض القول بأنّ كل شي يُعلم بالبرهان، لأنّه يذهب إلى وجود أشياء بيِّنة بذاتها ليست بحاجة إلى برهان، وهذا التقييد هو الذي ينسجم مع القول بطبيعة البرهان، وإلاّ فلا وجود للبرهان أصلاً أو يكون البرهان دوراً.

ثانياً: الاستدلال الثاني

ذكر ابن رشد أننا حتى إن سلمنا لأصحاب الرأي الثاني المبطل البرهان أنّ بوجود نوع من البرهان يدعى برهاناً بالإضافة إلينا، وهو الذي يسمى الدليل، لا بالإضافة إلى الأمر نفسه، وهو الذي يسمى برهاناً مطلقاً، يلحق من زعَم أنّ كلا البرهانين يحتاج إلى الآخر على طريق الدور، في توضيح أنّ الشيء موجود أو غير موجود، محال آخر وهو أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه، ووضح الطريقة التي يحصل بها الدور بأن نفرض ثلاثة أشياء يلزم بعضها عن بعض في البيان عن طريق الدور، إذ لا فرق بين أن نضع الدور في أشياء كثيرة على طريق اللزوم، أو في أشياء قليلة، ومن القليلة في اثنين أو ثلاثة، فإنّ طبيعة الدور فيها كلها طبيعة واحدة، إذ يجب فيه أن تكون في عدد متناهٍ فحسْب، وأقل العدد اثنان، ولنفرض أنّنا علمنا بـ (أ) بعلمنا بـ (ب)، وأنّ (ب) علمناها بعلمنا بـ (جـ)، وأنّ (جـ) علمناها بعلمنا بـ (أ)، فيلزم عن هذا أنّنا علمنا بـ (أ) بعلمنا بـ (أ)، لأنّنا إذا علمنا بـ (أ) بعلمنا بـ (ب)، و(ب) بعلمنا بـ (جـ)، فبيّن أنّنا علمنا بـ (أ) بعلمنا بـ (جـ). وإذا كانت (جـ) علمناها بعلمنا بـ (أ)، فبيّن أنّ (أ) عرفناها بعلمنا بـ (أ)، وهذا مستحيل[1].

لهذا يرى الباحث أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في ذكره هذا، إذ وضح ابن سينا استحالة بيان الشيء بنفسه، لأنّ هذا البيان هو مصادرة على المطلوب، إذ ((أنّ المبرهِن بالدور يكون في الحقيقة مصادراً على المطلوب الأول، وذلك لأنّه إذا كان يُبيِّن مقدمة بمقدمة، ثم كانت تلك المقدمة تبيَّن نفسها بالمقدمة الأولى، أو تبيَّن بمقدمة أو مقدمات تبيَّن بالمقدمة الأولى، سواء كانت تلك المقدمات وتلك الأوساط واحدة أو كثيرة، أي كثرة كانت، فإنّه إنما يبيِّن الشيء بما يتوقف بيانه على بيان الشيء، فيكون إنما تبيَّن الشيء ببيان الشيء نفسه، وهذا محال، لأنّ القول بأنّ الشيء موجود لا يفترق فيه الحال بين أن يوضع وضعاً بلا بيان لـمُيَّته، وبَيْن أن يقال إنّ الشيء موجود لأنّ الشيء موجود فقط ولا يُزاد، فإن كان لا يقبل أنّ الشيء موجود، فلا يقبل أيضاً أنّ الشيء موجود لأنّ الشيء موجود. وإن كان لا يقبل أنّ الشيء موجود لأنّ الشيء موجود، فلا يقبل البيان بالدور))[2].

---

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٤.
[2] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٩.

وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في إيضاحه هذا، فأرسطو بيَّن أنّ من غير الصواب أن نذهب مع القائلين بحصول الدور في البرهان إلى القول بوجود برهانٍ آخر- هنا- يتكون من الأشياء المتأخرة، فضلاً عن أنّ هؤلاء القائلين بالدور في البرهان لم يقولوا شيئاً آخر، فإنّهم يصادرون على المطلوب، إذ ((لا يكون تحديدنا بالمعنى العلمَ على الإطلاق جرى على الصواب، لكن يكون مضاعفاً من قِبَل أنّ البرهان الآخر لا يكون على الإطلاق من الأشياء التي هي أعرف. وقد يلزم الذين يقولون إنّه يكون البرهان بالدور ليس هذا الذي خبَّرنا به الآن فقط، لكن ألاّ يكونوا يقولون شيئاً آخر، غير أنّ هذا موجود بأنّ هذا الشيء نفسه موجود، وعلى هذا القياس قد يسهل أن يتبين كل شيء. ومن البيِّن أنّ هذا [أي الدور] لازم إذا وضعت حدود ثلاثة. وذلك أنّه لا فرق بين أن يقال إنّ التحليل بالعكس قد يكون بأشياء كثيرة، وبين أن يقال إنّه يكون بأشياء يسيرة. ولا فرق أيضاً بين أن يقال إنّه يكون بشيئين. وذلك أنّه إن كان متى كانت اَ موجودة، كانت بَ من الاضطرار موجودة، وإذا كانت هذه موجودة فـ جـَ موجودة، فإنّه إذا كانت اَ موجودة قد تكون جـَ موجودة. فإن كان متى كانت اَ موجودة تكون بَ من الاضطرار موجودة، وإذا كانت بَ موجودة فـ اَ موجودة فإنّ هذا هو البرهان بالدور، فلتوضع اَ مكان جـَ. وإذن فإنّ قولنا إن كانت بَ موجودة تكون اَ موجودة، هو القول بأنّه إذا كانت بَ موجودة فإنّ جـَ موجودة، وهذا هو أن يقال إنّه متى كانت اَ موجودة فإنّ جـَ موجودة. وجـ واَ هما شيء واحد بعينه. فقد يلزم إذن القائلين إنّ البرهان يكون دوراً ألاّ يقولوا أشياء أخر غير أنّه إذا كانت اَ موجودة فإنّ اَ موجودة، وبهذا قد يسهل أن يتبيَّن البرهان على كل شيء))[1].

وذهب ابن رشد إلى أنّ البيان بالدور يمكن في المقدمات المنعكسة، وهي المقدمات التي تتألف من الحدود والخواص، فالبيان الدائر يحتاج إلى أربعة شروط، وهي أن تكون كل واحدة من المقدمتين منعكسة، وأن تكون النتيجة منعكسة، وأن يكون التأليف في الشكل الأول، وأن يكون هذا بجهتين، أي أن تكون المقدمات أعرف من النتيجة بجهة، والنتيجة أعرف منها بجهة أخرى، فكيف يصح قول من قال إنّ جميع الأشياء يبيَّن بعضها ببعض على طريق الدور؟ لأنّ هذه المقاييس التي يتفق فيها بيان الدور هي قليلة بالنسبة إلى جميع المقاييس، إذا كان الدور لا يحصل فيها إلاّ بجميع هذه الشروط[2].

وانطلاقاً من هذا يُظهِر الباحث أنّ ابن رشد ماثل ابن سينا في شرط الانعكاس وفي قلة تحقق هذا الشرط في حصول الدور، فابن سينا أبان أنّ الانعكاس موجود في مقدمات البرهان، إلاّ أنّه يكون في بعضها وليس في كلها، إذ ((أن يكون بعضها [أي المقدمات] منعكساً على بعض مساوياً

---

[1] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٩-٣٤٠.
[2] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٤-٥٥.

له. واتفاق مثل هذه في البراهين قليل. وكيف يمكن أن يتفق أن تكون المبادئ الأولى للبراهين كلها على هذه الشريطة حتى يتبيَّن بعضها ببعض بالدور؟ وهذه- أعني مبادئ البراهين- كثيرة جداً لا يتفق في جميعها أن تكون حدودها متعاكسة. فإن لم يتفق هذا في بعضها لا يتبيَّن بالدور))[1].

وعليه يبيِّن الباحث إلى أنّ ابن سينا شابه أرسطو في ما يرتبط في الشرط وفي قلة تحققه، إذ ذكر أرسطو أنّ برهان الدور لا يكون إلاّ في أمثال الصفات الحقيقية، أي يكون في الأشياء التي يلزم بعضها بعضاً، وهذه الأشياء قليلة في البراهين، لأنّ ((مثل هذا البرهان [أي برهان الدور] لا يمكن إلاّ في الأشياء التي يلزم بعضها بعضاً، مثل الصفات الحقيقية. كذلك أثبتنا أننا إذا قنعنا بأن نضع حداً واحداً، أنّه لا عندما توضع حدود على نحو خاص، ولا أيضاً عندما يوضع وضعٌ واحد يلزم شيء آخر، وأنّه إنما يمكن أقل ما يكون من وضعين أوّلين متى أردنا أن نقيس. فإن كانت أ لازمة لـ ب وجـ، وكان هذان لازمين بعضهما بعضاً ولازمين لـ أ، فعلى هذا النحو قد يمكن أن يتبيَّن البعض من البعض جميع الأشياء التي صودر عليها في الشكل الأول عاماً يبيَّن في الأقاويل في القياس. وقد يبيَّن أيضاً أنّ في الشكلين الآخرين إما ألاّ يكون قياس، وإما ألاّ يكون على الأشياء المأخوذة. فأما الأشياء التي لا تنعكس فتُحمَل، فالسبيل* أن تتبيَّن دوراً. ولذلك لـمّا كانت أمثال هذه في البراهين يسيرة، فمن البيِّن الظاهر أن القول بأنّ البرهان يكون من البعض على البعض ـ فإنّ من قِبَل هذا قد يمكن أن يكون البرهان على كل شيء- هو قول باطل وغير ممكن))[2].

إذن أخذ الشيء في بيان نفسه هو الاستحالة التي أثبت ابن رشد بها طبيعة البرهان، فإننا حتى إن فرضنا- في تسويغ الدور الحاصل في البرهان- أنّ البرهان يكون مضاعفاً، أي أنّ برهان السبب يحتاج إلى برهان آخر هو الدليل وليس برهان سبب، سيتولّد محال هو أخذ الشيء في بيان نفسه، إذ سنكون مصادرين على المطلوب.

[1] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٠.

* ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي أنّ هذا القول غير صائب، إذ بيَّن أنّ ((الصواب أن يقال: فلا سبيل)). أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤١(الهامش).
والباحث يذهب إلى ما ذهب إليه الدكتور عبد الرحمن بدوي، لأنّ أرسطو يتحدث- هنا- على نفي الدور في البراهين.

[2] المصدر نفسه، ص٣٤٠-٣٤١.

المبحث الرابع

المفاضلة بين البراهين

المطلب الأول: أفضلية البرهان الكلي
أولاً: حجتا المفضلين للبرهان الجزئي
أ- عرض الحجة الأولى
ب- عرض الحجة الثانية
ثانياً: توهين حجتا المفضلين للبرهان الجزئي
أ- توهين الحجة الأولى
ب- توهين الحجة الثانية
ثالثاً: حجج تفضيل البرهان الكلي
أ- الحجة الأولى
ب- الحجة الثانية
جـ- الحجة الثالثة

د- الحجة الرابعة

المطلب الثاني: أفضلية البرهان الموجب
أولاً: السبب الأول في تفضيل البرهان الموجب
ثانياً: السبب الثاني في تفضيل البرهان الموجب
ثالثاً: السبب الثالث في تفضيل البرهان الموجب
رابعاً: السبب الرابع في تفضيل البرهان الموجب

المطلب الثالث: أفضلية البرهان المستقيم
أولاً: السبب الأول في تفضيل البرهان المستقيم
ثانياً: السبب الثاني في تفضيل البرهان المستقيم

المطلب الأول
أفضلية البرهان الكلي

أولاً: حجتا المفضلين للبرهان الجزئي

أ- عرض الحجة الأولى

ذكر ابن رشد أنّ هذه الحجة تذهب إلى أنّ الذي يعلم أنّ هذا موسيقار يعلم هذا بنفسه ومن دون واسطة، وهو العلم الجزئي، والذي يعلم أنّه موسيقار بعلمه أنّ الإنسان موسيقار فهو يعلمه بسواه، وهو العلم الكلي، والعلم الذي يكون لشيء بذاته وبنفسه أفضل من الذي يكون للشيء بسواه، فالعلم الجزئي أفضل من العلم الكلي، وكذلك الحال فيمن يعلم بالبرهان أنّ زوايا المثلث المتساوي الساقين تساوي قائمتين من دون واسطة أنّه مثلث هو أفضل ممن يعلم هذا بالبرهان بأنّه مثلث[1].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في عرض هذه الحجة، فابن سينا ذهب إلى ما ورد في التعليم الأول مِن ذِكْر هذه الحجة بأنّ العلم الجزئي أفضل من العلم الكلي على أساس أنّ العلم الجزئي هو علم بالشيء من ذاته، في حين أنّ العلم الكلي هو علم بالشيء بغيره، إذ ((قيل في التعليم الأول... إنّ لظان أن يظن أنّ البرهان الجزئي أفضل من الكلي بأن يقول: إذا بيَّنا أنّ زيداً موسيقار أو ناطق من نفس زيد، فهو أفضل من أن يبيِّن [من] أنّ كل إنسان كذلك، لأنّ هذا بيان للشيء من ذاته، وذاك بيان له لا من ذاته، بل من بيان أمر في غيره. وليس أن يعرف أنّ

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٢.

متساوي الساقين زواياه مساوية لقائمتين من نفسه، كما يعلم ذلك لا من نفسه، بل من شيء آخر هو المثلث. ولما كان البيان من الجزئي بذاته ومن نفسه، والبيان من الكلي ليس من ذات الشيء ومن نفسه، والذي بذاته أفضل، فالجزئي أفضل))[١].

وعليه يقرر الباحث أنّ ابن سينا استند على رأي أرسطو في عرض هذه الحجة، إذ أبان أرسطو أنّ أصحاب تفضيل البرهان الجزئي على الكلي يظنون أنّ البرهان الجزئي أفضل من الكلي بالاستناد على حجج أوّلاها أنّ البرهان الذي نعلم به أكثر يكون هو الأفضل، والجزئي هو ما نعلم به أكثر، فإنّ ((قوماً يظنون أنّ البرهان الجزئي هو أفضل عندما يجعلون بحثهم بهذه الطريق. قالوا: إن كان البرهان الذي به نعلم أكثر هو [يكون] برهاناً أفضل- وذلك أنّ هذا هو فضيلة البرهان- وقد يعلم كل واحد متى علمناه بذاته أكثر من علمنا به عند نظرنا إليه بشيء آخر، مثال ذلك: علمنا بأنّ قورسقوس هو موسيقار متى كان قورسقوس موسيقاراً، أكثر من علمنا به مما هو إنسان. وكذلك في تلك الأخر الباقية. وأما البرهان الكلي فإنّه إنما يبيِّن ما هو ذلك الآخر، وليس ذلك الشيءُ الشيءَ الذي اتفق أن يكون هو يبين. مثال ذلك: البرهان على المثلث المتساوي الساقين لا بما هو متساوي الساقين، لكن بما هو مثلث. وأما البرهان الجزئي فإنما يبيِّن ذلك الشيء الذي هو. فإن كان البرهان الذي يبيِّن بذاته هو أفضل، وهذا هو البرهان الجزئي أكثر من الكلي، فالبرهان الجزئي أفضل من الكلي))[٢].

إذن القول إنّ العلم الجزئي بالشيء هو علم بالشيء بنفسه هو الحجة الأولى التي عرضها ابن رشد من حجتا القائلين بأفضلية البرهان الجزئي على الكلي، فهؤلاء يرون أنّ العلم بالشيء بنفسه من دون واسطة هو أكثر علماً بالشيء من العلم به بواسطة غيره، وعليه يقررون أفضلية البرهان الجزئي على البرهان الكلي.

ب- عرض الحجة الثانية

ذكر ابن رشد جانبين في هذه الحجة، فأما الجانب الأول، فهو جانب الوهم، وهو أنّ الكلي بما أنّه ليس شيئاً خارجاً عن الأجزاء، وكان البرهان على الأمر الكلي يوهمنا أنّه شيء موجود بذاته خارج عن الأجزاء، والبرهان على الأمر الجزئي لا يوهمنا مثل هذا الوهم، فالبرهان على الشيء الذي لا يكون سبباً للوهم أفضل من الذي يكون على الشيء الذي هو سبب للوهم، وأما الجانب الثاني، فهو جانب الوجود، وهو أنّ الجزئي أحق بالوجود في خارج النفس من الكلي، والبرهان على الشيء الذي هو أحق بالوجود هو أفضل من البرهان على الشيء الذي هو أقل أحقية بالوجود،

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٣٨.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٠٥.

أيضاً ذكر ربما يُستدَل على أنّ الجزئي أحق بالوجود من الكلي بأنّ الذين يثبتون وجود الكلي يثبتونه بوجوده في الجزئي[١].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد شاطر ابن سينا في عرض هذه الحجة مع تقديم وتأخير في جانبيها واختلاف في تسمية الجانب الثاني، فابن سينا وضَّح هذه الحجة بعرضه جانبين لجهة أخرى من جهات تفضيل البرهان الجزئي على الكلي، فأما الجانب الأول من هذه الجهة، فهو جانب الوجود، وهو أنّ البرهان على الموجود أفضل من البرهان على غير الموجود، وأما الجانب الثاني منها، فهو جانب تحريف الوجود، وهو أنّ البرهان على الموجود أفضل من البرهان على محرف الوجود، وهذا ما ينطبق على البرهان الجزئي ولا ينطبق على الكلي، أي أنّ البرهان الجزئي هو برهان على الموجود، في حين أنّ الكلي هو إما برهان على المعدوم وإما برهان على محرف الوجود، فإنّ ((الظان أن يظن أنّ الجزئي أفضل من جهة أخرى، لأنّ الموجودات هي هذه الجزئيات، والكلي إما أمر غير موجود، بل موهوم فقط، وإما أمر موجود فيها، قائم بها. فإن كان غير موجود فما برهن به عليه إنما برهن على غير موجود فيها. والبرهان على الموجود أفضل منه على غير الموجود. وإن كان موجوداً لكنه قائم فيها غير خارج عنها. ثم البرهان على الكلي يجعله كأنه شيء مفارق بالذات للجزئيات وخارج عنها، فيجعل المثلث شيئاً غير هذا المثلث وذاك المثلث، والعدد شيئاً غير هذا العدد وذاك العدد. وما أوجب تحريف الحق فهو محرف عن الحق. فإذن البرهان على الكلي إما أن يقع على معدوم، وإما على محرف الوجود عن حقيقته، فالبرهان على الجزئي إذن أفضل))[٢].

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في عرض هذه الحجة مع اختلاف في تسمية الجانب الثاني منها، فأرسطو وضَّح هذه الحجة بأنّ البرهان الكلي أخس من الجزئي بذكره جانبين لها، فأما الجانب الأول، فهو جانب الوجود، وهو أنّ البرهان على الموجود أفضل من البرهان على غير الموجود، وأما الجانب الثاني، فهو جانب الخدعة، وهو أنّ البرهان الذي لا يكون سبباً للخدعة هو أكثر من الذي يكون سبباً لها، والبرهان الكلي يكون على غير الموجود، ويكون أقل من الجزئي، في حين يكون البرهان الجزئي على الموجود، ويكون أكثر من الكلي، فعليه يكون البرهان الكلي أخس من الجزئي، فإذا ((كان الكلي ليس هو شيئاً خارجاً عن الأوحاد والجزئية، والبرهان يوهمنا أنّ هذا هو شيء، أعني الذي يكون البرهان فيه، وأنّ هذه الطبيعة هي شيء موجود في الأشياء الموجودة. مثال ذلك: أنّ المثلث هو شيء خارج عن هذا المثلث وهذا المثلث، وأنّ الشكل هو خارج عن هذا وهذا، وأنّ العدد خارج عن هذا العدد وهذا العدد، وكان البرهان على

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٢-١٠٣.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٣٨.

ما هو موجود أفضل من البرهان على ما ليس هو موجوداً، وكان البرهان لا يكون سبباً للخدعة والضلالة أكثر من الذي يكون سبباً لذلك، وكان البرهان الكلي هذه حاله (وذلك أنّهم إنما ينسون إذا ما أمعنوا إلى بين أيديهم مثل البرهان على التناسب، مثال ذلك: أنّ أي شيء كان مثل هذا هو متناسب، وهذا هو لا خط ولا عدد أيضاً ولا مجسم ولا سطح، لكن شيء آخر غير هذه، خارج عن هذه)؛ فإن كان البرهان الكلي هو في هذا المعنى أكثر، وهو على ما هو موجود أقل من الجزئي، وقد يركز فينا ظناً كاذباً، فيكون البرهان الكلي أخس من الجزئي))[١].

إذن القول إنّ العلم الجزئي بالشيء لا يكون سبباً للوهم وأنّ الجزئي هو أحق من الكلي بالوجود هو الحجة الثانية التي عرضها ابن رشد من حجتا القائلين بأفضلية البرهان الجزئي على الكلي، فهم يرون أنّ الكلي يكون سبباً للوهم، في حين لا يكون الجزئي هكذا، كما يرون أنّ الجزئي أحق بالوجود من الكلي، وعليه يفضلون البرهان الجزئي على الكلي.

ثانياً: توهين حجتا المفضلين للبرهان الجزئي

أ- توهين الحجة الأولى

يرى ابن رشد أنّ القائلين بأفضلية البرهان الكلي على الجزئي أحق بهذه الحجة من القائلين بأفضلية البرهان الجزئي على الكلي، لأنّ الذي يعلم أنّ كذا هو كذا بأنّه مشار إليه، يعلمه بالعرض وليس بما هو، فالذي يعلم أنّ الزوايا المساوية لقائمتين هي زوايا المثلث المتساوي الساقين لأنّه متساوي الساقين وليس لأنّه مثلث فحسْب، لا يعلم هذا بما هو، والذي يعلم أنّها زوايا المثلث المطلق، يعلم هذا بما هو، إذن العلم بالأمر الكلي أفضل من العلم بالجزئي[٢].

وعلى وفق هذا يُظهِر الباحث أنّ ابن رشد رادف ابن سينا في توهين هذه الحجة، فابن سينا وهّنها بمذهبه إلى ما ورد في التعليم الأول من أنّ العلم الكلي هو علم بالذات في حين أنّ العلم بالجزئي ليس علماً بالذات، إذ ((قيل في التعليم الأول: ليس العلم بالجزئي أكثر من العلم بالكلي، بل أقل: فإنّه إذا كان المثلث المتساوي الساقين زواياه كذا وكذا ليس لأنّه متساوي الساقين، بل لأنّه مثلث، فالذي يعلم ذلك في متساوي الساقين لا من جهة ما هو متساوي الساقين، بل من جهة ما هو مثلث، فعلمه أكثر، إذ يعلم ذلك بالقوة القريبة من الفعل في غير متساوي الساقين من المثلثات، كما يعلمه في متساوي الساقين. وإذا علمه للمثلث فقد علمه لمتساوي الساقين فقد علمه لا لما هو له بالذات. فالكلي إذن أفضل))[٣].

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٠٥-٤٠٦.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٣.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٣٩.

وعليه يجد الباحث أنّ ابن سينا استند في توهين هذه الحجة على مذهب أرسطو، فأرسطو ذهب إلى أنّ العلم بالشيء من جهة جزئية لا يكون برهاناً، فلا بد من اعتماد الصفة الكلية للشيء في البرهان وليس الصفة الجزئية، فإذا ((كان القول بأنّ الزوايا مساوية لقائمتين ليس هو بما هو متساوي الساقين، لكن بما هو مثلث، فالذي يعلم أنّه متساوي الساقين علمه به أقل من الذي يعلم أنّه مثلث. وبالكلية إن كان إنما يبيِّن بعد أن يأخذ ما ليس هو له بما مثلث، فليس يكون برهان. فإن كان يبيِّن لما هو موجود له، فالذي يعلم كل واحد بما هو كل واحد فقد يعلمه أكثر. فإن كان إذن المثلث هو أكثر وكان الحد واحداً بعينه، وليس معنى المثلث على طريق الاتفاق في الاسم. وقد يوجد معنى ما لكل مثلث، وليس وجود مثل هذه الزوايا له بما هو متساوي الساقين، لكن ذلك المتساوي الساقين إنما هو مثلث. فالذي يعلم إذن كلياً هو بما هو به موجود أكثر علماً مما هو عالم به على طريق الجزئي. فالبرهان الكلي إذن أفضل))[١].

إذن بالاستناد على أنّ العلم الجزئي بالشيء هو علم بالعرض وهَّن ابن رشد الحجة الأولى من حجج المفضلين للبرهان الجزئي، فإنّ العلم بالشيء من جهة كلية هو أفضل من العلم به من جهة جزئية، لأنّه علم بالشيء بالذات، في حين أنّ العلم بالشيء من جهة جزئية هو علم به بالعرض.

ب- توهين الحجة الثانية

وهَّن ابن رشد جانبَي هذه الحجة، إلاّ أنّه قدم توهين الجانب الثاني على توهين الجانب الأول، فأما أحد الجانبين، فوهَّنه بأنّ الذي يظن أنّ الكلي سبب للوهم، يكون الوهم بسببه هو وليس بوجود الكلي في نفسه، كما يرى أنّ الكلي إذا كان معنى واحداً ولم يكن اسماً مشتركاً، سيكون معنى وجوده في خارج الذهن ليس بأقل من وجود الأشخاص، بل يزيد عليها زيادة في الوجود، لأنّه غير كائن ولا فاسد، في حين أنّ الأشخاص كائنة فاسدة، وأما الجانب الآخر، فوهَّنه بأنّ اسم الكلي إذا كان يدل على معنى واحد مفرد لا يجب أن يُظَن به- بسبب هذا- أنّه شيء موجود مفارق للأشخاص، وبما أنّ هذا لا يُظَن في كليات مقولات العرض مثل كلي البياض والسواد، كذلك لا ينبغي أن يُظَن هذا في كليات الجوهر[٢].

واستناداً على هذا يبيِّن الباحث أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في توهين جانبَي هذه الحجة أيضاً، إذ صرَّح ابن سينا أنّ اعتماد البرهان الجزئي يعني الاحتياج إلى براهين لا نهاية لها، في حين أنّ اعتماد البرهان الكلي يعني الاكتفاء ببرهان واحد فحسْب يشتمل على جميع الآحاد، كما لا تلزم

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٠٦-٤٠٧.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٣.

مباينة الكلي للآحاد إن لم يجعله المبرهِن معدوماً، فلا تنافي بين إفراد البرهان على الكلي ووجوده في الآحاد، هذا فيما يرتبط بأحد جانبَي هذه الحجة، وأما ما يرتبط الجانب الآخر منها، فصرَّح- أيضاً- أنّ اللوم لا يكون على البرهان الكلي، بل يكون على من ظن أنّ الكلي خارج عن الآحاد لإفراد البرهان عليه، لأنّ ((اللفظ الدال على طبيعة الكلي ليس اسماً مشتركاً بل اسماً متواطئاً. وليست طبيعته في الجزئيات كطبيعة الأعراض، بل طبيعة ملائمة للجوهر داخلة في الحد وليس وجوده أقل من وجود الآحاد الجزئية، وإن كان هو واحداً لتشابهه، وتلك لا نهاية لها. وذلك لأنّ وجود الثابت الباقي أكثر وآكد من وجود الفاسد. والبرهان على الجزئي الفاسد من جهة ما هو جزئي يكاد لا يغني ولا يتناهى إذا لم يُجمَع في كل تشترك فيه أمور بلا نهاية وتتحد به فيكفيها كلها برهان واحد. ولولا ذلك لاحتيج إلى براهين بغير نهاية. وأيضاً ليس يجب على المبرهِن من جهة برهانه على الكلي أنّه إن لم يجعل الكلي معدوماً يلزمه أن يجعله شيئاً مبايناً للجزئيات. فليست الجواهر الكلية في ذلك بمباينة الحال للأعراض الكلية مثل الكيفية والكمية. فترُى هل يجب لكون هذه الأعراض كلية أن تكون أموراً خارجة عن الجزئيات، قائمة بذاتها، موجودة لا في موضوع؟ وهل جزئياتها إذا انفردت بحد تنفرد بالقوام. وإذا غلط غالط فظن أنّ الكلي شيء خارج عن الجزئيات بسبب إفراد البرهان عليه، فاللوم يلحقه في إصغائه للباطل وتوهمه المحال دون الذي يستعمل البرهان الكلي على واجبه))[1].

وعليه يذهب الباحث إلى أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في توهين جانبَي هذه الحجة، فأرسطو قرر- في توهين الجانب الأول منها- أنّ الجزئي فاسد، في حين أنّ الكلي غير فاسد أو خارج عن الأجزاء، كما قرر في توهين في الجانب الثاني منها أنّ اللوم لا يكون على البرهان الكلي، بل يكون على من يظنّ أنّ الكلي خارج عن الأجزاء، فلو ((كان الأمر الكلي هو [يكون] قولاً ما واحداً وليس هو على طريق الاتفاق في الاسم، فليس وجوده بأقل من الأوحاد الجزئية، لكن أكثر أيضاً بمبلغ ما هي فيه غير فاسدة، والجزئية خاصة هي فاسدة. وأيضاً ليس يدعو أولاً ضرورة واحدة من طريق أنّه يدل على واحد أن يظن أنّ هذا هو شيء خارج عن هذه. وذلك أنّ الحال في ذلك ليست أكثر مما في سائر الأشياء الأخر التي هي جميع الأشياء التي ليس تدل على شيء إلاّ إما كيفية وإما مضاف وإما يفعل وسائر ذلك. فإن كان الظن بهذا ضرورياً، فليس اللوم راجعاً على البرهان، لكن الذي يُنصِت))[2].

إذن بالاعتماد على أنّ الأشخاص كائنة فاسدة وهَّن ابن رشد أحد جانبَي هذه الحجة، فإنّ انتفاء أفضلية البرهان الجزئي على الكلي تتبيَّن- أيضاً- من أنّ الأشخاص كائنة فاسدة، في حين أنّ

---

[1] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٣٩-٢٤٠.
[2] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٠٧-٤٠٨.

الكلي غير كائن أو فاسد، وأما الجانب الثاني من هذه الحجة، فوهَّنه- أيضاً- بأنّ النقص يكون في من يظن أنّ الكلي خارج عن الأشخاص، وليس النقص في البرهان الكلي، فالكلي ليس خارجاً عن الأشخاص، فلو كان خارجاً عن الأشخاص لكانت كليات العرض خارجة عن الأشخاص أيضاً، وهي ليست هكذا، فعليه لا تكون دلالة اسم الكلي على معنى واحد مفرد موجِبة لأنّ يكون الكلي مفارقاً للأشخاص.

ثالثاً: حجج تفضيل البرهان الكلي

أ- الحجة الأولى

ذكر ابن رشد أنّ الشيء الذي يُعلَم بسببه الحقيقي أفضل من الشيء الذي لا يُعلَم بسببه الحقيقي، والكلي هو السبب الحقيقي، فهو الذي يُحمَل عليه الشيء بذاته، وهو- أيضاً- ما يقف عنده السؤال بـ (لِمَ)، لأنّه أحق بإعطاء السبب، فإذا سألنا لِمَ زوايا المثلث الخارجية مساوية لأربع قوائم؟ فإنّ أجيبَ لأنّه متساوي الساقين، كان المُعطى في هذا الجواب هو سبب ناقص، لأنّه عرضي، كذلك الحال إن أجيبَ لأنّه مثلث، في حين إن أجيبَ لأنّه شكل مستقيم الخطوط، وهو السبب الذي به وُجدت زوايا المثلث الخارجية بهذه الصفة، فقد أعطى هذا الجواب السبب الحقيقي التام المفيد للعلم التام[1].

وفي ضوء هذا يذكر الباحث أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في هذه الحجة، ففي هذه الحجة احتج ابن سينا في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي بأمرين، فأما الأمر الأول، فهو أنّ المعنى يوجد للكلي بذاته، في حين يكون المعنى للجزئي بسبب الكلي، وأما الأمر الثاني، فهو أنّ البحث عن السبب ينتهي عند الكلي ولا ينتهي عند الجزئي، فإنّ ((البرهان هو قياس من العلة واللمية، والكلي أولى بأن يعطي العلة: وذلك لأنّ المعنى يوجد للكلي بذاته وأولاً، فإنّ كل شيء له أمر بذاته لا يحتاج أن يكون لشيء آخر يُفرَض غيره حتى يكون له، بل إن لم يكن للغير المفروض كان له، ولا يكون لذلك الغير إلاّ ويكون له، فهو للغير بسببه وهو العلة القريبة. فالكلي هو الذي يعطي الجزئي ماله بذاته. والكلي هو الذي عنده نهاية البحث عن لِمَ. وعند تناهي البحث ما يظن أنّا علمنا الشيء، كما لو سأل سائل: لِمَ جاء فلان؟ قيل ليأخذ مالاً ما، فيقال: لِمَ يأخذ؟ قيل ليقضي دين غريمه، قيل ولِمَ يقضي؟ قيل لكي لا يكون ظالماً. فإذا وقف البحث عن اللم عند هذا وأمثاله، فقد سكنت النفس إلى معلومها. ولا محالة أنّ بحث اللِمَ في أمثال هذا ينتهي إلى أمر لا يُتجاوز عنه، يكون هذا الأمر الأعم الأغلب الذي يلزمه الحكم لنفسه ولغيره بسببه، وهو العلة المطلوبة))[2]*.

---

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٣-١٠٤.
[2] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٠-٢٤١.

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في هذه الحجة، فأرسطو احتج في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي بأنّ الكلي هو علة وجود الأشياء له، في حين أنّ الجزئي يحتاج إلى علة في وجود الأشياء له، كما أنّ البحث عن العلة ينتهي عند الكلي، في حين أنّ الجزئي ليس هكذا، إذ ((إن كان البرهان قياساً على العلة وعلى (لِمَ هو)، وكان الكلي في باب العلة أكثر (وذلك أنّ ما يوجد له الشيء بذاته هذا هو العلة له، كأنّ الكلي هو الأول، والكلي إذن هو علة). فإذن هذا البرهان أيضاً أفضل، إذ كان بيانه عن العلة وعن لِمَ الشيء. وأيضاً فإنما نطلب لِمَ الشيء إلى أن ننتهي إلى هذا، وحينئذٍ نظن ونرى أنا قد علمنا متى لم يوجد شيء آخر خارجاً عن هذا من أجله إما أن يكون كائناً أو يوجد وجوداً، وذلك أنّه بهذا النحو هو آخر ونهاية، مثال ذلك نحو: ماذا جاء به؟ فيقال: لكيما يأخذ المال، وهذا ليقضي غريمة الدين، وهذا لكيما لا يظلم. فإذا أمعنا على هذا النحو متى لم يكن من أجل شيء آخر، ولا على أنّه لشيء آخر، فقد هَوَّلَ أنّ مجيئه كان من أجل هذا كالأخير لما يكون ولما هو موجود. وأنا حينئذ نعلم خاصة لماذا جاء. فإن كان الأمر في سائر العلل وفي لِمَ الشيء يجري على هذا المثال، وكان في جميع العلل التي هي على هذا النحو علل، على أنّها نحو ماذا هكذا تعلم خاصة، فإذاً في تلك الأخر أيضاً الباقية حينئذٍ يعلم أكثر متى لم يوجد هذا من أجل شيء آخر))[1].

إذن القول إنّ الكلي أولى من الجزئي بإعطاء السبب هو حجة ابن رشد الأولى في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي ، فالكلي هو الذي يُحمَل عليه الشيء بذاته، وعنده ينتهي السؤال عن لِمَ الشيء، في حين أنّ الجزئي يُحمَل عليه الشيء بسواه، ولا ينتهي السؤال عن لِمَ الشيء عنده.

ب- الحجة الثانية

يرى ابن رشد أنّ الجزئيات غير متناهية، والأمور غير المتناهية غير محاط بها وغير محصورة، في حين أنّ الكليات محيطة بالجزئيات وحاصرة لها، وعليه يكون البرهان على الأمور الكلية أفضل من البرهان على الأمور الجزئية، لأنّ البرهان على الأشياء التي معلومها أكثر هو أفضل من البرهان على الأشياء التي معلومها أقل، أي الأمور الجزئية[2].

---

* ذكر ابن سينا مثالاً آخر على هذه الحجة، فإن ((سُئلنا عن الجزئيات: أنّ هذا المثلث لِمَ زواياه الخارجة مساوية لأربع قوائم، وأجبنا بشيء جزئي فقلنا لأنّه من ذهب، أو لأنّه مخطوط في ثوب، أو لأنّه هذا المثلث، لم يكن شيء من هذا جواباً عن العلة الذاتية التي تُطلب، إلاّ أن نقول لأنّه شكل يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة كل واحد منها إذا خرج ارتسم حوله مساويتان لقائمتين فيكون جميعها ست زوايا قوائم: اثنتان منها داخلتان، فيبقى الخارج أربعاً. فنحن إذن في إعطاء العلة نضطر إلى البرهان على الكلي. وكذلك ليس يمكننا أن نبرهن على هذا الحكم في المتساوي الساقين برهاناً كلياً إلاّ أن نقول إنّه مثلث حال أضلاعه أن تخرج كذا وكذا)). المصدر نفسه، ص٢٤١.

[1] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٠٨-٤٠٩.

[2] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٤.

لهذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد وافق ابن سينا في هذه الحجة أيضاً، فابن سينا ذهب إلى أنّ الكلي معلوم، لأنّه متناهي محدود، في حين أنّ الجزئي غير معلوم، لأنّه غير متناهي وغير محدود، وعليه يكون البرهان الكلي أفضل من الجزئي، لأنّ ((الجزئيات غير متناهية ولا محدودة، والكلي بسيط محدود. والغير المتناهي من جهة ما هو غير متناه، غير معلوم. وإنما يُعلَم المتناهي المحدود. فإذن العلم الذاتي إنما هو للكلي، وهو أكبر في معنى المعلومية؛ فأولى بأن يكون المقصود بالبرهان. وإذا كان هو أولى بالبراهين، فالبراهين أيضاً أولى به، لأنّ الأولى من باب المضاف. وإذا كان هذا أولى به منه بغيره، فذلك أيضاً أولى من ذلك الغير به منه))[١].

وانطلاقاً من هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا جانس أرسطو في هذه الحجة أيضاً، إذ ذهب أرسطو إلى أنّ البرهان الكلي أفضل من الجزئي، لأنّ الكلي معلوم إذ يكون متناهياً، في حين أنّ الجزئي غير معلوم إذ يكون غير متناهي، فإنّ ((كل ما كان جزئياً فوقوعه إلى ما لا نهاية. وأما الكلي فمصيره إلى شيء بسيط ونهاية. والأمور أما بما هي بلا نهاية فهي غير معلومة، وأما بما هي متناهية فهي معلومة. فهي إذاً من طريق الكلية أكثر معلومة مما هي كذلك من طريق الجزئية. فالأشياء الكلية إذاً هي في باب ما هي مبرهنة أكثر. والأشياء التي هي مبرهنة أكثر برهاناً أكثر، إذ كانت المضافات معاً تكون أكثر. فالكلية إذاً أكثر من قِبَل أنّها برهان هو أكثر))[٢].

إذن القول إنّ الكلي أكثر في العلم هو حجة ابن رشد الثانية في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي، لأنّ الكلي محيط بالجزئيات وحاصر لها، في حين أنّ الجزئي أقل في العلم، لأنّه غير محاط به وغير محصور، والأكثر في العلم أفضل من الأقل في العلم.

جـ الحجة الثالثة

بيَّن ابن رشد أنّ البرهان الذي يُعلَم به شيئان أفضل من البرهان الذي يُعلَم به شيء واحد، والذي يَعلم الكلي يَعلم الجزئي بواسطة الكلي بالقوة القريبة، في حين أنّ من يَعلم الجزئي لا يَعلم به الكلي لا بالقوة القريبة ولا البعيدة[٣].

وعلى وفق هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في هذه الحجة أيضاً، فابن سينا ذهب إلى أنّ العلم بالكلي هو علم بالجزئي بالقوة، في حين أنّ العلم بالجزئي لا يكون علماً بالكلي لا بالفعل ولا بالقوة، وعليه يكون البرهان الكلي أفضل من الجزئي، لأنّ ((الشيء الذي إذا عُلِم هو عُلِم غيره من غير انعكاس، فهو أولى بأن يفيد العلم من ذلك الغير. والكلي إذا بُرهِن عليه وعُلِم، كان ذلك علماً به وبالجزئي أيضاً تحته بالقوة القريبة من الفعل. وإذا عُلِم الجزئي فليس يجب أن يكون

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤١.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٠٩.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٤.

ذلك علماً بالكلي لا بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل. فالعلم بالكلي إذن آثر))[١]. كما قال: إنّ ((العلم بالكلي علم بالقوة بالجزئي، ومبدأ للبرهان على الجزئي. وأما العلم بالجزئي فليس فيه البتة علم بالكلي. فإنّ من عَلِم أنّ كل مثلث فزواياه كذا، فما أسهل أن يعرف أنّ متساوي الساقين كذلك. ومن عَلِم أنّ متساوي الساقين كذلك فلا يعلم من ذلك وحده البتة أنّ كل مثلث كذلك))[٢].

لهذا يرى الباحث أنّ ابن سينا وازى أرسطو في هذه الحجة أيضاً، فأرسطو وضّح أنّ البرهان الذي يُعلَم به شيئان أفضل من البرهان الذي يُعلَم به شيء واحد فحسْب، والبرهان الكلي يُعلَم به الكلي والجزئي، في حين أنّ البرهان الجزئي يُعلَم به الجزئي من دون الكلي، ولهذا يكون البرهان الكلي أفضل من الجزئي، فبما أنّ ((البرهان الذي يُعلَم به هذا الشيء وشيئاً آخر هو آثر من الذي إنما يُعلَم به هذا فقط. وكان الذي عنده علم الكلي قد يعلم الجزئي أيضاً. وأما هذا فلا يعلم الكلي. فالكلي إذن على هذا القياس آثر))[٣].

إذن القول إنّ العلم الكلي هو علم بالجزئي بالقوة القريبة هو حجة ابن رشد الثالثة في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي، فالذي يعلم الكلي يعلم الجزئي ضمناً، في حين من يعلم الجزئي لا يعلم الكلي لا بالفعل ولا بالقوة.

د- الحجة الرابعة

ذهب ابن رشد إلى أنّ الحد الأوسط الذي يكون من السبب الكلي الأعلى هو البرهان الذي به ينتهي الفحص عن أسباب الشيء، وإذا كان البرهان الأكثر كلية أفضل من الأقل كلية في معرفة العلة، إذن البرهان الكلي أفضل من الجزئي، فبما أنّ البرهان الأفضل هو ما كانت المقدمة الكبرى فيه أتم كلية، فالنتيجة التي بهذه الصفة لابد من أن تكون أفضل[٤].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في هذه الحجة أيضاً، ففي هذه الحجة احتج ابن سينا في أفضلية البرهان الكلي على الجزئي بأنّ البرهان الكلي أرجح من الجزئي لأنّ البرهان الذي يكون الأوسط فيه أكثر كلية أرجح من البرهان الذي يكون الأوسط فيه أقل كلية، إذن من الأولى أن يكون البرهان الكلي أفضل من الجزئي، لأنّ ((البرهان الكلي يكون الحد الأوسط فيه أقرب إلى المبدأ، فهو أشد استقصاءً في كل شيء وأكبر في المعنى الذي له المبدأ مما هو أبعد منه من المبدأ. فالبرهان الكلي أشد استقصاءً من الجزئي))[٥].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤١.
[٢] المصدر نفسه، ص٢٤٢.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٠٩.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٤.
[٥] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤١.

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا واءم أرسطو في هذه الحجة أيضاً، ففي هذه الحجة أثبت أرسطو أفضلية البرهان الكلي على الجزئي بأنّ البرهان الكلي كلما كان الحد الأوسط فيه قريباً من العلة العليا كان هذا البرهان أكثر استقصاءً ويقيناً من البرهان الكلي الذي يكون الحد الأوسط فيه بعيداً عن هذه العلة، لأنّه يكون أكثر كلية، فعليه يكون البرهان الكلي أفضل من الجزئي، لأنّ ((البرهان على طريق الكليّة خاصة هو أن يُبرهَن بأوسط هو أقرب إلى المبدأ، والذي هو أقرب إلى المبدأ هو أكثر استقصاءً ويقيناً من الذي ليس هو من المبدأ، وكان الذي هو من المبدأ أكثر من الذي هو منه أقل، وكان هذا هو الذي أكثر كلياً. فالكلي إذن هو أفضل. مثال ذلك: إن كان يجب أن نبيِّن أنّ (أ) على (د)، والأوساط هي التي عليها (ب) (جـ) التي قيلت، وكانت (ب) أعلى، فالبرهان إذن الذي يكون بهذا هو أكثر كلية))[١].

إذن حجة ابن رشد الرابعة في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي هي أنّ نتيجة البرهان الكلي أفضل من نتيجة الجزئي، إذ تكون النتيجة أفضل كلما كانت مقدمتها الكبرى أكثر كلية، والمقدمة الكبرى في البرهان الكلي هي كلية، في حين أنّ البرهان الجزئي لا يحتوي على مقدمة كلية.

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٠.

المطلب الثاني
أفضلية البرهان الموجب

أولاً: السبب الأول في تفضيل البرهان الموجب

ذكر ابن رشد أنّ البرهان الذي يتكوّن من مقدمات أقل من حيث الكمية أو الكيفية، هو أفضل من البرهان الذي يتكوّن من مقدمات أكثر من حيث الكمية أو الكيفية، أو من حيث إحداهما، والبرهانان الموجب والسالب كلاهما يتكون من ثلاثة حدود، إلاّ أنّ البرهان الموجب يتكون من مقدمتين من نوع واحد، أي أنّهما موجبتان، في حين أنّ البرهان السالب يتكون من مقدمتين من نوعين، أي أنّ إحداهما موجبة والأخرى سالبة، وعليه يكون البرهان الموجب أفضل من السالب، وسبب أفضلية البرهان، الذي يتكون من مقدمات أقل من حيث الكمية أو الكيفية، يتبيَّن من أنّ البرهان الذي يتكون من مقدمات أكثر تكون المعرفة بنتيجته أبعد من المعارف الأوَل بالطبع، فإنّ البرهان البسيط أفضل من المركب، فإذا اجتمعت في البرهان البساطة من حيث الكيفية والكمية، كان هذا البرهان أفضل من البرهان البسيط من حيث الكمية فحسْب، وهذا السبب عينه هو سبب أفضلية البرهان الذي يتكون من مقدمات متنوعة في المعرفة، أي أن تكون إحداهما أعرف من الثانية، مثل الموجبة والسالبة، فالموجبة أعرف من السالبة، فبما أنّ البرهان السالب يتكون من مقدمتين إحداهما أقل معرفة من الأخرى، والموجب يتكون من مقدمتين إحداهما مساوية للمقدمة

الواحدة من البرهان السالب في المعرفة، والأخرى أعرف منها، كان البرهان الموجب أعرف من السالب[١].

لهذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد طابق ابن سينا في هذا السبب، فابن سينا ذكر أنّ البراهين الموجبة تكون مبادؤها أقلُّ نوعاً من مبادئ البراهين السالبة، فالموجبة لا تحتاج إلى مبادئ مختلفة، فمبادؤها موجبة فحسْب، في حين أنّ السالبة تحتاج إلى مبادئ كثيرة الأصناف، فمبادؤها منها سالبة ومنها موجبة، والفائدة تكون في القليل، لأنّ الأخطاء فيه قليلة، في حين أنّ الكثير تكون الأخطاء فيه كثيرة، وانحصار المعنى في القليل يكون أكثر، في حين يكون في الكثير أقل، والوصول إلى المبادئ يكون أقرب في القليلة، في حين يكون أبعد في الكثيرة، فالبراهين الموجبة ((لا تحوج إلى استعمال الأشياء مفننة مختلفة كثيرة الأصناف، والبرهان على السلب يحوج إلى ذلك: إذ لم تكن السوالب الصرفة تنْتِج إنتاج الموجبات الصرفة، بل تنْتِج إذا خُلطَت بالموجبات. وإذا أعطينا عللاً متوالية في الشيء فإنما نعطي اللمية الحقيقية الواحدَ منها الأخير الذي هو أقرب من المعلول. وليس في تكثير الأوساط فائدة. بل الفائدة في تقليلها باجتماع أمور كثيرة. فإنّ الغلط في القليل أقل، وفي الكثير أكثر. وانحصار المعنى في القليل أكثر، وفي الكثير أقل. فإذا كان كذلك فالبرهان الذي يجري على سُنة واحدة غير مختلفة أفضل من البرهان المتكثر الأجزاء المختلفة. والبرهان الموجب هو من موجبات فقط. والبرهان السالب هو من موجب وسالب. فمبادئ الموجب أقل في النوع ومبادئ السالب أكثر في النوع وأشد اختلافاً. فالموجب أفضل))[٢].

واستناداً على هذا يجد الباحث أنّ ابن سينا لاءم أرسطو في هذا السبب، فأرسطو أبان أنّ البرهان الأفضل يكون من المبادئ الأوَل أو من مقدمات أقل، والبرهان الموجب يتكون من مقدمات ليست متنوعة، فهي تعطي الموجود فحسْب، فهي أقل، وتكون أقرب إلى المبادئ الأوَل، لأنّها أوجز، في حين أنّ البرهان السالب يتكون من مقدمات متنوعة، فهي لا تقتصر على إعطاء الموجود فحسْب، إذ تعطي غير الموجود أيضاً، وتكون أبعد عن المبادئ الأوَل، لأنّها كثيرة، فتأسيساً على هذا يكون البرهان الموجب أفضل من السالب، إذ ((أما أنّ البرهاني أفضل من السالب، فمن ها هنا نعلم ذلك: ليكن البرهان الأفضل هو الذي هو من المصادرات، أو من الأصول الموضوعة، أو من مقدمات هي أقل. وذلك أنّه إن كنا نعلم على مثال واحد فأن نعلم على جهة هي أوجز وأقرب لهذه تكون، وهذا آثر. وقول هذه المقدمة وهي أنّ العلم من الأشياء التي هي أقل هو أفضل وهو بالكلية هذا، وهو أنّه إن كانت الأوساط في باب ما هي معلومة على مثال واحد، وكانت التي هي أقدم هي أعرف، فليكن البرهان الواحد بأوساط هي: (ب) (جـ) (د)، على أنّ (أ) موجودة

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٥-١٠٦.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٢.

لـ (هـ). وليكن برهان آخر بأوساط (ز) (ح)، على أنّ (أ) موجودة لـ (هـ)، فوجود (أ) لـ (د) و (أ) لـ (هـ) هو على مثال واحد. ووجود (أ) لـ (د) أقدم وأعرف من وجود (أ) لـ (هـ)، وذلك أنّ هذا بذاك يتبيَّن. وما بتوسطه يتبيَّن الشيء هو أكثر تصديقاً. فالبرهان إذن الكائن بأشياء هي أقل وتلك الأخر الباقية هي موجودة بأعيانها، هو أفضل. فكلا البرهانين يتم بثلاثة حدود ومقدمتين، لكن ذلك البرهان يأخذ أنّ الشيء موجود، وأما هذا فيأخذ أنّه موجود وغير موجود، فإذن بأشياء كثيرة، فهو إذن أخس))[١].

إذن القرب والقلة هما الحيثيتان اللتان اعتمدهما ابن رشد في المفاضلة بين البرهان الموجب والسالب في هذا السبب، فالبرهان الموجب تكون مقدماته قريبة من المبادئ الأوَل، لأنّها قليلة، فهي موجبة فحسْب، في حين أنّ البرهان السالب، تكون مقدماته بعيدة عن المبادئ الأوَل، لأنّها كثيرة، إذ تتكون من سوالب وموجبات، والبرهان الذي تكون مقدماته أقرب وأقل يكون أفضل، لهذا يكون البرهان الموجب أفضل من السالب.

ثانياً: السبب الثاني في تفضيل البرهان الموجب

ذهب ابن رشد إلى أنّ النتائج الموجبة تـُبيَّن من مقدمتين موجبتين فحسْب، في حين أنّ النتائج السالبة تـُبيَّن من مقدمتين إحداهما سالبة والأخرى موجبة، والموجبات أفضل[٢].

ومن هذا يثبِّت الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن رشد يفضل البرهان الموجب على السالب بأنّ البرهان الموجب لا يحتاج إلى نتائج البرهان السالب في الإنتاج، لأنّ مقدمتَي البرهان الموجب موجبتان، في حين أنّ البرهان السالب يحتاج إلى نتائج الموجب في الإنتاج، لأنّ إحدى مقدمتيه موجبة.

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في هذا السبب أيضاً، إذ بيَّن ابن سينا أنّ البرهان الموجب أعرف وأقدم، فهو لا يحتاج إلى مقابله الذي هو السالب، والأعرف والأقدم أفضل من مقابله، وانطلاقاً من هذا يكون البرهان الموجب أفضل من السالب، فالبرهان ((الذي لا حاجة له في أن يُعرَف وأن يوجد معاً إلى شيء ثانٍ- والثاني منهما إليه حاجة- فهو أقدم وأعرف معاً من الثاني. والبرهان السالب لا يتم البتة إلاّ بمقدمة موجبة إنما يكون عليها برهان موجب إن كان، ولا يُعرَف إلاّ بها. والبرهان الموجب يتم ويُعرَف بلا سالبة. فإذن البرهان الموجب أقدم من السالب وأعرف))[٣].

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٠-٤١١.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٦.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٣.

وفي ضوء هذا يجد الباحث أنّ ابن سينا لاءم أرسطو في هذا السبب أيضاً، فأرسطو أبان أنّ البرهان السالب لا يمكن أن يكون منتجاً إذا كانت كلتا مقدمتيه سالبة، إذ يُشترَط- في إنتاجه- أن تكون إحدى مقدمتيه تعطي الوجود، إذن السالب يحتاج الموجب، في حين أنّ الموجب لا يحتاج السالب، وعليه يكون الموجب أفضل من السالب، إذ ((يتبيَّن أنّه لا يمكن أن يكون قياس وكلتا المقدمتين سالبة، بل يجب أن تكون حال إحدى المقدمتين هذه الحال، وتكون الأخرى أنّه موجود))[١].

إذن الاكتفاء هو الحيثية التي اعتمدها ابن رشد في المفاضلة بين البرهان الموجب والسالب في هذا السبب، فالبرهان الموجب لا يحتاج إلى السالب، لأنّ مقدمتيه موجبتان، في حين أنّ البرهان السالب مكوَّن من مقدمة سالبة وأخرى موجبة، فيكون محتاجاً إلى البرهان الموجب في تحصيل مقدمته الموجبة، لهذا يكون البرهان الموجب أفضل من السالب.

ثالثاً: السبب الثالث في تفضيل البرهان الموجب

بيَّن ابن رشد أنّ القياس السالب إذا أنمي بأن يُزاد فيه حد أوسط بين حدين حتى يصير ذا حدود كثيرة، يلزم فيه أن تُكثَّر المقدمات الموجبة، وأما المقدمات السالبة، فلا يكون منها إلاّ سالبة واحدة فيه، مثلاً أنّ (أ) غير موجودة لشيء من (ب)، و(ب) موجودة لكل (جـ)، فإذا احتيج إلى تنمية المقدمتين كلتيهما، فيجب أن نجعل بين (أ) و(ب) حداً وسطاً، وبين (ب) و(جـ) أيضاً، فليكن الحد الأوسط الذي بين (أ) و(ب) هو (هـ)، وبين (ب) و(جـ) هو (ز)، فمن البيِّن أنّ في هذا القياس ثلاث موجبات وسالبة واحدة، إذ لا تكون (أ) على شيء من (هـ)، و(هـ) على كل (ب)، و(ب) على كل (ز)، و(ز) على كل (جـ)، وكلما تكررت الأوساط زادت الموجبات وبقيت السالبة واحدة فحسْب، فالموجبات هي السبب في أن تكون السالبة منتجة، فالموجبات لا تحتاج إلى السالبة في الإنتاج، في حين أنّ السالبة تحتاجها فيه، والقياس إذا كان مركباً، فهو يحتاج إلى أكثر من موجبة واحدة، وكل ما يحتاج- في أن يبيَّن به شيء ما- إلى غيره، فذلك الغير أعرف، فالموجبة أعرف من السالبة، والبرهان الذي نتيجته ومقدماته أعرف، هو أعرف، والأعرف أفضل[٢].

وانطلاقاً من هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد اجتمع مع ابن سينا في هذا السبب أيضاً، إذ قرر ابن سينا أنّ الزيادة في حدود البراهين الوسطى تكون بزيادة المقدمات الموجبة فيها، حتى لو استمرت هذه الزيادة إلى ما لا نهاية إن كان هذا الاستمرار جائزاً، فالزيادة في البراهين الموجبة تكون بزيادة مقدماتها التي هي مقدمات موجبة، إذ لا تدخل فيها مقدمات سالبة أبداً، في حين أنّ البراهين السالبة إذا أزيدت بحدود وسطى، فإنّ مقدماتها السالبة تبقى على عددها من دون زيادة، إذ

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١١.

[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٦.

تكون الزيادة في حدودها الموجبة فحسْب، فإنّ ((البراهين الموجبة تجد المتوسط في حدودها إنما نسبته إلى الطرفين نسبة إيجاب فقط. وكذلك التزايد فيها- وهو أخذ حد خارج عن الحدود الثلاثة لتركيب البراهين الموجبة- موجب أيضاً، ويستمر كذلك لو كان يجوز أن يكون ذلك بغير نهاية ولا مدخل للسلب فيها. وأما البرهان السالب فالغالب فيه في التوسيط والتزيد معاً هو الموجب. فإنّك إذا كنت قلت كل جـ ب، ولا شيء من ب أ: فإن أردت أن تـُوسِّط بين جـ ب حداً فلا شك أنّك تـُوسِّط بإيجابين. وإن أردت أن تـُوسط بين ب أ حداً، لم يكن بد من موجبة وسالبة. فتصير جملة القياس- كيف وَسَّطْتَ- مؤلفة من موجبتين وسالبة واحدة: كقولك كل جـ ب وكل ب د ولا شيء من د أ. أو كل جـ د وكل د ب ولا شيء من ب أ. وكذلك لو ذهبتَ في التوسيط إلى المقدمات الأولى، كانت الموجبات تزيد والسالبة تكون واحدة. فإن لم تكن تتمة القياس بالتوسيط بل بالتزييد من خارج، فضَمَمْتَ إلى قولك ولا شيء من ب أ قولاً سالباً آخر، لم يمكنك أن تأتي بقياس مركب. ولكن تحتاج إلى أن تزيد لا محالة موجبة فتقول وكل د أ حتى ينتج بقياس مركب أنّ لا شيء من جـ د. فبُيِّن إذن أنّ الموجبات غالبة في البراهين السالبة وأكثر عدداً في القوة من السالبة. فالموجبات إذن أوجب إحضاراً في الذهن من السوالب في كل قياس، وهي في أنفسها أفضل. فالمركب منها والمؤدي إليها أفضل))[١].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا رادف أرسطو في هذا السبب أيضاً، فأرسطو أظهر أنّ المقدمات الموجبة لا تتبيَّن بغير الموجبة، إذ لا تتبيَّن بالسوالب، لأنّها أعرف من السوالب، في حين أنّ المقدمات السالبة لا تتبيَّن بغير الموجبة، للسبب ذاته، أي لأنّ المقدمات الموجبة أعرف منها، وعلى وفق هذا تكون الزيادة في البرهان الموجب والسالب زيادة في المقدمات الموجبة من دون السالبة، فإنّ ((القضايا الموجبة، إذا تزيَّد البرهان، فقد يلزم ضرورة أن تكون كثيرة. وأما السوالب فلا يمكن أن تكون في كل قياس أكثر من مقدمة واحدة، فلتكن (أ) غير موجودة لشيء مما عليه (ب)، ولتكن (ب) لكل (جـ)، فإن احتيج إلى أن تنمي وتزيد المقدمتان كلتاهما، فقد يجب أن نجعل بين (أ) (ب) حداً أوسط، وليكن هذا (د)، وبين ب) (جـ)، (هـ)، فمن البيِّن إذن أنّ (هـ) هي موجبة. وأما (د) فهي على (ب) موجبة. وأما عند (أ) فهي سالبة. وذلك أنّ (د) على كل (ب)، و(أ) قد يجب أن تكون ولا على شيء من (د). فتكون إذن المقدمة السالبة واحدة وهي (أ) (د). وعلى هذه الجهة بعينها يكون في المقاييس الأخَر أيضاً. وذلك أنّ الأوسط الذي بين الحدين الموجبين دائماً قد يلزم أن يكون موجباً من كلتا الحيثيتين. وأما الذي بين السالب فهو سالب من إحدى الجهتين. ولهذا السبب هذه المقدمة تكون هكذا. وأما المقدمات الأخَر الباقية فهي موجبات. فإن كان ما من أجله

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٣-٢٤٤.

يكون البرهان هو أعرف وأصدق، وكانت السالبة تتبيَّن بالموجبة، وكانت هذه لا تتبيَّن بتلك، إذ كانت أقدم وأعرف وأصدق، فهي إذن أفضل))[١].

إذن الأعرف والواسطة في الإنماء هما الحيثيتان اللتان اعتمدهما ابن رشد في المفاضلة بين البرهان الموجب والسالب في هذا السبب، فالبرهان إذا أزيدت أوساطه، فإنّ هذه الزيادة تكون بأوساط موجبة، وهذه الأوساط الموجبة، التي هي واسطة في هذه الزيادة، تكون أعرف من غيرها، وإلاّ ما كانت تصلح لأن تكون واسطة في الزيادة، ولا فارق في الزيادة بين البرهان الموجب والسالب، فكلاهما يحتاج الأوساط الموجبة فيها، أي أنّ البرهان الموجب لا يحتاج السالب، في حين أنّ البرهان السالب يحتاج الموجب، وعليه يكون البرهان الموجب أفضل من السالب.

رابعاً: السبب الرابع في تفضيل البرهان الموجب

ذهب ابن رشد إلى أنّ أسبقية المقدمات الموجبة على السالبة في المعرفة بُيِّنت من أنّ الموجبة لا تُفهَم بالسالبة، في حين أنّ السالبة تُفهَم بالموجبة، فهذا حال الوجود مع العدم، كما ذهب إلى أنّ الموجبة تدل على الوجود، في حين أنّ السالبة تدل على العدم، والوجود أقدم من العدم وأفضل، فالبرهان الذي مبادؤه أقدم وأفضل هو أقدم وأفضل، والبرهان الموجب متقدم بالطبع على السالب، لأنّ المقدمة الموجبة متقدمة بالطبع على السالبة، فحين ترتفع المقدمة الموجبة لا تكون هناك نتيجة سالبة، وحين توجد المقدمة الموجبة لا يلزم أن توجد نتيجة سالبة، والبرهان الذي يتكون من المقدمات المتقدمة بالطبع أشرف من البرهان الذي يتكون من مقدمات متأخرة بالطبع[٢].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في هذا السبب أيضاً، فابن سينا أنبأ بأنّ المقدمات الموجبة أقدم من السالبة، لأنّها أبسط منها، أيضاً أنبأ بأنّ المقدمات الموجبة أعرف من السالبة، لأنّ معناها معنى وجودي، في حين أنّ المقدمات السالبة يكون معناها معنى عدمي، والمعنى الوجودي لا يحتاج إلى المعنى العدمي في الفهم، فالوجود معروف بذاته، في حين أن العدم يحتاج إلى الوجود في معرفته، فحتى ((إن كانت المقدمات الكبريات غير ذوات أوساط وكانت موجبة في البراهين الموجبة وسالبة في البراهين السالبة، فإنّ الموجبة أقدم وأعرف. أما أنّها أقدم، فلأنّها أبسط، لأنّها تتم بحدين ورابطة. والسالبة تحتاج إلى حدين ورابطة وحرف سلب... والذي يتم وجوده بأشياء أقل وأبسط، أقدم من الذي يتم وجوده بتلك الأشياء وزيادة. وأما أنّها أعرف، فلأنّ الإيجاب وكل معنى وجودي فهو معروف بذاته، متصوَّر بنفسه، لا يحتاج في تفهمه إلى قياسه إلى السلب كالوجود وكالملكات. وأما السلب وكل معنى عدمي فإنّه إنما يعرف بالوجودي. فما لم يعرف

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٢.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٦-١٠٧.

الوجود لم يعرف اللاوجود، وما لم يعرف الملكة لم يعرف العدم... فالسلب إنما يُعرَف إذا عُرف الإيجاب، فإنّه إذا لم يُعرَف ما هو لم يُعرَف ما ليس هو. فإذن البرهان المستعمِل للمبدأ الموجب والمنتِج له أفضل وأشرف))[١].

وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في هذا السبب أيضاً، إذ أبدى أرسطو أنّ مبدأ الموجب أفضل من مبدأ السالب، لأنّ مبدأ الموجب أقدم وأعرف من مبدأ السالب، فحال الموجب والسالب كحال الموجود وغير الموجود، وما كان مبدؤه أفضل فهو أفضل، ومبدأ البرهان الموجب أفضل، إذ ((لما كان مبدأ القياس هي المقدمة الكلية غير ذات وسط، وكانت هذه إما في البرهانية موجبة، وإما في السالبة سالبة، أعني المقدمة الكلية، وكان البرهان الموجب أقدم من السالب وأعرف منه، إذ كانت السالبة إنما تـُعرف من الموجبة، وكانت الموجبة أقدم من السالبة، كما الموجود أقدم من غير الموجود، فإذن مبدأ البرهانية أفضل من مبدأ البرهان السالب، والتي تَستعمل مبادئ أفضل، هي أفضل. وأيضاً هي أشرف. وذلك أنّه لا سبيل إلى أن يكون البرهان السالب من غير المبرهَن))[٢].

إذن الأسبقية والدلالة على الوجود هما الحيثيتان اللتان اعتمدهما ابن رشد في المفاضلة بين البرهان الموجب والسالب في هذا السبب، فالبرهان الموجب يكون أسبق من السالب، ويدل على الوجود، فأما أنّه يكون أسبق، فلأنّ مقدماته لا تُعرَف بالسالبة، إذ تُعرَف بالموجبة فحسْب، وأما أنّه يدل على الوجود، فلأنّ مقدماته موجبة وليست سالبة، والموجب يكون معناه معنى وجودي وليس عدمي، في حين أنّ البرهان السالب يكون متأخر عن الموجب، ويدل على العدم، فأما أنّه يكون متأخراً، فلأنّ مقدماته تُعرَف بالموجبة، وأما أنّه يدل على العدم، فلأنّ مقدماته سالبة، والسالب يكون معناه معنى عدمي وليس وجودي، والأسبق وما يدل على الوجود أفضل من المتأخر وما يدل على العدم، وعليه يكون البرهان الموجب أفضل من السالب.

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٤.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٢-٤١٣.

المطلب الثالث

أفضلية البرهان المستقيم

أولاً: السبب الأول في تفضيل البرهان المستقيم

بعد أن تبيَّن أنّ البرهان الموجب المستقيم أفضل من البرهان السالب المستقيم ذكر ابن رشد أنّ أفضلية البرهان المستقيم على برهان الخلف تكون واضحة حين يظهر أنّ البرهان السالب المستقيم أفضل من برهان الخلف الموجب، ولتوضيح هذه الأفضلية افترضَ أنّ صورة القياس المستقيم السالب هي أنّ (أ) غير موجودة لشيء من (ب)، و(ب) موجودة لكل (جـ)، فينتج أنّ (أ) غير موجودة لشيء من (جـ)، فإذا أردنا أن نبيِّن هذه النتيجة بقياس خلف، فإننا نحتاج أن نأخذ نقيض النتيجة أو ضدها، وهو أنّ (أ) موجودة لكل (جـ)، ونضيف إليها مقدمة لا شك في صدقها

وهي- مثلاً- أنّ (ب) موجودة لكل (جـ)، فينتج محال وهو أنّ (أ) موجودة في بعض (ب)، إذن لا يمكن أن توجد (أ) لكل (جـ)، فهي غير موجودة لها[١].

واعتماداً على هذا يحكي الباحث أنّ ابن رشد تقارن مع ابن سينا في ذكره هذا، فابن سينا وجد أنّ برهان الخلف ينتج محالاً، في حين أنّ البرهان السالب المستقيم لا ينتج محالاً، فعليه يكون البرهان المستقيم أفضل من برهان الخلف، ويتضح أنّ ((البرهان المستقيم أفضل من الخلف... [من أنّ البرهان السالب] المستقيم هكذا، كل جـ ب، ولا شيء من ب أ، ينتج أنّه لا شيء من جـ أ. وليكن الخلف هكذا: إن كان قولنا لا شيء من جـ أ باطلاً، فليكن بعض جـ أ، وكان لا شيء من ب أ- وهو مسلم- ينتج أنّه ليس كل جـ ب. هذا خلف إذا كان كل جـ ب. ثم إنما أوجب هذا الخلف وضعُنا بعض جـ أ. فهو محال: فنقيضه- وهو قولنا لا شيء من جـ أ- هو حق))[٢].

وعلى وفق هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في إيجاده هذا، فأرسطو أظهر أنّ البرهان السالب المستقيم أفضل من البرهان السائق إلى المحال، وبما أنّ البرهان الموجب المستقيم أفضل من السالب المستقيم، إذن البرهان المستقيم أفضل من السائق إلى المحال، إذ ((لـمّا كان البرهان الموجب أفضل من السالب فمن البيِّن أنّه أفضل من البرهان السائق للكلام إلى المحال. وقد يجب أن ننظر ما الفرق بينهما. فلتكن (أ) غير موجودة لشيء مما توجد له (ب)، ولتكن (ب) موجودة لكل (جـ)، فقد يلزم أن تكون (أ) غير موجودة لشيء من (د). فإذا أخذت الحدود بهذا النحو يكون سالباً برهانياً وهو أنّ (أ) غير موجودة لـ (جـ). وأما السائق إلى المحال فهذه حاله، إن احتيج أن يبيَّن أنّ (أ) غير موجودة لـ (ب)، فقد يجب أن يؤخذ أنّها موجودة، و(ب) لـ (جـ)، فقد يلزم إذن أن تكون (أ) موجودة لـ (جـ). وليكن هذا معلوماً مُقَراً أنّه غير ممكن. فليس يمكن إذن أن توجد (أ) لـ (ب). وإن كان مُقَراً بأنّ (ب) موجودة لـ (جـ)، فإنّ (أ) لا يمكن أن توجد لـ (ب)))[٣].

وبيَّن ابن رشد أنّ الحدود في البرهانين تكون واحدة، أي في البرهان المستقيم وفي برهان الخلف، لكن الفارق بينهما هو أنّ المقدمة السالبة الكبرى الكلية إذا كانت عندنا أعرف من النتيجة كان القياس مستقيماً، مثل أن يكون قولنا إنّ (أ) ليست لشيء من (ب) أعرف- عندنا- من قولنا إنّ (أ) ليست لشيء من (جـ)، في حين إذا كانت السالبة المنتجة هي عندنا أعرف من الكبرى السالبة، يكون البرهان برهان خلف، إذ نضع نقيضها ونضيف إليها مقدمة صادقة، فينتج كذب بيِّنُ الكذب[٤].

لهذا يرى الباحث أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في بيانه هذا، إذ أبان ابن سينا أنّ في البرهان المستقيم تكون المقدمة الصغرى هي ما يوجِب النتيجة إيجاباً ذاتياً، في حين يكون الموجِب للنتيجة

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٧.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٤.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٣.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٧-١٠٨.

في برهان الخلف هو كذب النتيجة مع صدق مقدمة أخرى معها، ففي البرهان ((المستقيم إنما أوْجب المطلوب صدقُ قولنا كل جـ ب الموضوع بجنب قولنا لا شيء من ب أ إيجاباً بذاته. وفي الخلف إنما أوجب النتيجة كذبُ قولنا بعض ج أ مع صدق قول آخر شرطي انتُقل به من كذب النتيجة إلى صدق ضدها))[١].

وتأسيساً على هذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن سينا وافق أرسطو في ذكره هذا، إذ أبدى أرسطو أنّ ترتيب الحدود في البرهان المستقيم وفي برهان الخلف هو ترتيب واحد، إلاّ أنّ الاختلاف بينهما يكون في أنّ السالبة المقدمة هي الأعرف في البرهان المستقيم، في حين أنّ السالبة النتيجة تكون هي الأعرف في برهان الخلف، فإنّ ((ترتيب الحدود في كلا البرهانين على مثال واحد. والفرق بينهما هو في هذا المعنى وهو: أيُّ القضيتين أعرف من السالبتين؟ أترى أنّ اَ غير موجودة لـ بَ، أو أنّ اَ غير موجودة لـ جـَ؟ فمتى كانت النتيجة أعرف بأنّها ليست موجودة، فقد يكون البرهان السائق إلى المحال))[٢].

وصرَّح ابن رشد أنّ قياس الخلف لا يمكن إلاّ بأن تكون النتيجة أعرف عندنا من المقدمة الكبرى التي ينتجها هذا القياس بالطبع، وعليه يُنتِجُ القياسُ المستقيم الأخفى بالطبع من الأعرف بالطبع، في حين يُنتِجُ قياس الخلف من الأعرف عندنا وليس من الأعرف بالطبع، وما يُنتِجُ من الأعرف بالطبع هو الأفضل[٣].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في تصريحه هذا، إذ بيَّن ابن سينا أنّ مقدمات البرهان المستقيم مسلمة بذاتها، فهي أعرف من النتيجة، في حين أنّ مقدمات برهان الخلف مشكوك فيها، فهي ليست أعرف من النتيجة، وهذا يتضح من أنّ ((مقدمات المستقيم أعرف لأنّها معروضة بذاتها مسلمة. ومقدمات الخلف مشكوك فيها؛ وليست أعرف من النتيجة. بل أحدهما نقيض النتيجة. والقياس الكائن من مقدمات أعرفَ أفضلُ على كل حال))[٤].

وبناءً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في بيانه هذا، إذ أفصح أرسطو عن طبيعة الإنتاج في البرهان المستقيم وبرهان الخلف، فالبرهان المستقيم تكون مقدمته أقدم من النتيجة عند الطبيعة، إذ ((متى كانت القضية التي في القياس [أعرف]، فبرهانياً. وإنّ اَ غير موجودة لـ بَ هي أقدم عند الطبيعة من اَ جـَ، إذ كانت التي عنها تكون النتيجة أقدم منها. والقضية القائلة إنّ اَ غير موجودة لـ جـَ فهي نتيجة. وأما اَ بَ، فالتي عنها تكون النتيجة))[٥].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٤-٢٤٥.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٤.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٨.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٥.
[٥] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٤.

إذن الانتقال من الأعرف الطبع هو الحيثية التي اعتمدها ابن رشد في المفاضلة بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف في هذا السبب، فالبرهان المستقيم ينتج من الأعرف بالطبع وليس من الأعرف عندنا، في حين أنّ برهان الخلف ينتج من الأعرف عندنا وليس من الأعرف بالطبع، وما ينتج من الأعرف بالطبع أفضل، لهذا يكون البرهان المستقيم أفضل من برهان الخلف.

ثانياً: السبب الثاني في تفضيل البرهان المستقيم

ذكر ابن رشد أنّ القياس تكون نتيجته بالطبع وأولاً عن مقدمتين نسبة إحداهما إلى الأخرى كنسبة الكل إلى الجزء، وهذا هو حال القياس المستقيم، في حين أنّ قياس الخلف ليس حال مقدماته هذا الحال، لأنّه مركب من حملي وشرطي[١].

وانطلاقاً من هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد تكافأ مع ابن سينا في ذكره هذا، لأنّ ابن سينا وضَّح أنّ صورة القياس المستقيم تختلف عن صورة قياس الخلف، فشروط صورة القياس تكون بالذات للقياس المستقيم، في حين لا تكون هكذا لقياس الخلف، فإذا كان الحال في القياس المستقيم هو أنّ المقدمة الصغرى داخلة تحت المقدمة الكبرى، والنتيجة داخلة تحت المقدمتين، فلا يكون الحال عينه في قياس الخلف، لأنّ المقدمة الصغرى لا تكون داخلة تحت الكبرى، ولا تكون النتيجة داخلة تحت المقدمتين، لأنّ ((القياس... هو ما تكون إحدى المقدمتين فيه كالجزء تحت الكل، وهي الصغرى. والأخرى كالكل فوق الجزء وهي الكبرى، وتكون النتيجة أيضاً تحت الكبرى كالجزء تحت الكل، حتى يكون العلم بالكبرى علماً بالقوة بالنتيجة. وكذلك تكون الكبرى عند النتيجة كالكل عند الجزء، وتكون مقدمة كل جـ ب تحت مقدمة لا شيء من ب أ، ونتيجة لا شيء من جـ أ تحت مقدمة لا شيء من ب أ كالجزء تحت الكل. أما كون الصغرى تحت الكبرى وإن كانت تخالف الكبرى في الكيفية، فلأنّ جـ تحت ب؛ والحكم على ب كالحكم على جـ. وأما في النتيجة فبهذا الوجه وبالاتفاق في الكيفية معاً، وهذا لا يوجد لصغرى قياس الخلف مع النتيجة. فإنّ قولنا بعض جـ أ ليس داخلاً تحت قولنا ولا شيء من ب أ. ولا أيضاً النتيجة- وهي قولنا ليس بعض جـ ب- داخلاً تحت قولنا ولا شيء من ب أ. فإذن صورة القياس بالذات- التي شرطها هذا الشرط- هي للمستقيم لا للخلف))[٢].

وعلى وفق هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا ترادف مع أرسطو في إيضاحه هذا، إذ أنبأ أرسطو بأنّ النتيجة في قياس الخلف لا تلزم عن مقدماته، إذ لا تتوفَّر فيه شروط إنتاج القياس، وهي أن تكون المقدمة الصغرى تحت الكبرى، وتكون النتيجة تحت المقدمتين، في حين أنّ النتيجة

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٨.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٥.

في القياس المستقيم تلزم عن المقدمتين، لأنّ شروط إنتاج القياس متوفِّرة فيه، إذ تكون المقدمة الكبرى مشتملة على الصغرى، وتكون النتيجة منضوية تحت المقدمتين، إذ ((ليس يلزم، إن ارتفع شيء ما، أن يكون هذا نتيجة وتلك هي التي منها، لكن إنما يكون ما منه يكون القياس متى ما كانت حاله هذه الحال، وهي أن يوجد إما كالكل عند الجزء، أو كالجزء عند الكل. ومقدمتا (أ) (جـ) و(أ) (ب) ليس حالهما بعضهما عند بعض هذه الحال))[1].

وذهب ابن رشد إلى أنّ القياس المستقيم يكون بالطبع وليس صناعياً، في حين أنّ قياس الخلف لا يكون بالطبع، إذ نصطنعه، وعليه يكون البرهان الذي يكون من تأليف طبيعي ومقدمات أعرف بالطبع من النتيجة هو أفضل، وإذا كان البرهان السالب المستقيم أفضل من برهان الخلف الموجب، فهو أفضل من الخلف السالب، وإذا كان البرهان الموجب المستقيم أفضل من السالب المستقيم، فهو أفضل من الخلف على الإطلاق[2].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد وراء ابن سينا في مذهبه هذا، فابن سينا أظهر أنّ القياس الذي يوجب بذاته صدق النتيجة أفضل من القياس الذي يوجبها بآخر، لأنّ ((الذي يوجب بصدقه وحده وبذاته صدق النتيجة بلا قياس آخر، أفضل من الذي يوجب صدق النتيجة لا بذاته ولا وحده، بل بقياس آخر ينضم إليه))[3].

لهذا يجد الباحث أنّ ابن سينا باين أرسطو في إظهاره هذا، فأرسطو لم يذكر الانتقال الذي يكون عينه بالطبع، إذ ذكر الأشياء التي تكون عينها بالطبع مرة أخرى، فلو ((كان البرهان الذي يكون بمقدمات هي أعرف وأقدم هو أفضل، وكان كلا البرهانين مصدقاً بأنّه ليس يوجد الشيء، غير أنّ تلك إنما تكون بما هو أقدم، وتلك الأخر بما هو أشد تأخراً، فالبرهان السالب أفضل من السائق إلى المحال. فما هو يكون أفضل من هذا، وهو الإيجاب، من الظاهر أنّه أفضل أيضاً من البرهان السائق إلى المحال))[4].

إذن الانتقال بالطبع من المقدمات إلى النتائج هو الحيثية التي اعتمدها ابن رشد في المفاضلة بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف في هذا السبب، فالبرهان المستقيم يُنتقَل فيه من المقدمات إلى النتائج بالطبع وليس بالاصطناع، في حين أنّ برهان الخلف يكون الانتقال فيه من المقدمات إلى النتائج بالاصطناع وليس بالطبع، وما كان الانتقال فيه بالطبع هو أفضل، وتأسيساً على هذا يكون البرهان المستقيم أفضل من برهان الخلف.

---

[1] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٤.
[2] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٨.
[3] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٥.
[4] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٤.

الفصل الثاني

اعتماد الحد الأوسط في تصنيف البرهان عند ابن رشد

المبحث الأول: طلب الحد الأوسط

المبحث الثاني: أصناف البرهان

المبحث الثالث: الاختلاف بين برهانـَي الوجود والسبب

المبحث الرابع: مجانبة ابن رشد الصواب

المبحث الأول
طلب الحد الأوسط

المطلب الأول: المطالب البرهانية

أولاً: عدد وأنواع المطالب البرهانية

ثانياً: غاية المطالب البرهانية

المطلب الثاني: عليّة الحد الأوسط

أولاً: العلة والمعلول

أ- وجود العلة مع المعلول

ب- الاستدلال بالمعلول على العلة

جـ- وحدة المسائل بوحدة العلة

ثانياً: أخذ العلل حدوداً وسطى

المطلب الثالث: تعدد وتناهي الحد الأوسط

أولاً: تعدد الحد الأوسط

ثانياً: تناهي الحد الأوسط

المطلب الأول

المطالب البرهانية

أولاً: عدد وأنواع المطالب البرهانية

ذهب ابن رشد إلى أنّ عدد الأشياء المطلوبة هو عدد الأشياء المعلومة عينه، لأننا نعلم الأشياء المطلوبة بالأشياء المعلومة، والأشياء المطلوبة عددها أربعة، اثنان منها مركبان، واثنان مفردان، فأما المطلبان المركبان، فإنّ المطلب الأول منهما هو مطلب (هل) المركب، وصيغته هي هل هذا الشيء موجود لهذا؟ مثلاً نسأل هل الشمس ستُكسَف غداً أم لا؟ في حين أنّ المطلب المركب الثاني هو مطلب (لِمَ)، وصيغته هي لِمَ كان هذا الشيء موجوداً لهذا؟ مثلاً نسأل لِمَ كانت الشمس مكسوفة؟ ومطلب (لِمَ) يكون بعد مطلب (هل)، أي لا نسأل عن سبب وجود هذا المحمول للموضوع إلاّ بعد أن يتبيَّن لنا وجود هذا المحمول للموضوع، وأما المطلبان المفردان، فإنّ المطلب الأول منهما هو مطلب (هل) المفرد، وصيغته هي هل هذا الشيء موجود على الإطلاق وليس في حال معيَّن، مثلاً نسأل هل الخلاء موجود أو غير موجود؟ في حين أنّ المطلب المفرد الثاني هو مطلب (ما)، وصيغته هي ما هو هذا الشيء الذي تبيَّن لنا وجوده؟ مثلاً نسأل ما هو

الخلاء؟ ومطلب (ما) متأخر- أيضاً- عن مطلب (هل) المفرد، ويُستدَل على أنّ هذه المطالب مطلوبة لنا بالطبع بأنّنا حين نصل إليها نتوقف عن طلبها، وأنّنا لا نطلبها إذا كانت عندنا معلومة[١].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أمرين، فأما الأمر الأول، فهو أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في ما يأتي:-

أولاً: إنّ ابن رشد شابه ابن سينا في مذهبه إلى أنّ الأشياء المطلوبة هي بعدد الأشياء المعلومة[٢]، لأنّ ابن سينا صرَّح أنّ المطلوبات تساوي المعلومات، فإنّ ((المطالب والمعلومات بالطلب متساوية. فإنّ الشيء إنما يُطلَب ليُعلَم. فإذا عُلِم بطل الطلب))[٣].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا توافق مع أرسطو في تصريحه هذا، إذ أبان أرسطو أنّ الأشياء التي نطلبها تساوي الأشياء المعلومة لنا، لأنّ ((الأشياء التي تُطلَب هي وجميع الأشياء التي نعلمها هي متساوية))[٤].

ثانياً: إنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في تقريره أنّ عدد المطالب البرهانية هو أربعة[٥]، إذ أبدى ابن سينا أنّ عدد مطالب البرهان هو أربعة، وإن كانت المطالب- عموماً- أكثر من أربعة، إذ ((كان للمكثر أن يكثّرها [أي المطالب] بالأي والكم والكيف وغير ذلك، فإنّها بحسب ما يُبحث عنه في هذا الموضع أربعة))[٦].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا واءم أرسطو في إبدائه هذا، فأرسطو ذكر أنّ عدد المطالب هو أربعة، لأنّ ((الأشياء التي نطلبها هي أربعة))[٧].

ثالثاً: إنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في مذهبه إلى أنّ المطالب البرهانية هي مطلب (هل) بصنفيه، ومطلب (لِمَ)، ومطلب (ما)[٨]، إذ بيَّن ابن سينا أنّ المطالب هي مطلبَي (هل)، ومطلب (لِمَ)، ومطلب (ما)، فإنّ ((المطالب... اثنان داخلان في الهل... وكل واحد من مطلبَي هل يتبعه مطلب اللِمَ؛ ويتصل بذلك مطلب الما))[٩].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في بيانه هذا، فأرسطو أنبأ بأنّ الأشياء المطالب هي مطلب (أنّه يوجد)، ومطلب (لماذا)، ومطلب (إن كان موجوداً)، ومطلب (ما

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٩-١٢٠.
[٢] يُنظر: المصدر نفسه، ص١١٩.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦١.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٧.
[٥] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٩.
[٦] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦١.
[٧] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٧.
[٨] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٩-١٢٠.
[٩] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦١.

هو)، لأنّ ((الأشياء التي نطلبها هي أربعة: أحدها أنّه يوجد؛ والآخر لماذا، إن كان موجوداً؛ وما هو))[١].

ويقرر الباحث أنّ أرسطو يقصد بمطلب (أنّه يوجد)- في قوله: إنّ ((الأشياء التي نطلبها هي أربعة: أحدها أنّه يوجد))[٢]- مطلب (هل)، بقرينة قوله: ((أتقبل الشمس كسوفاً أم لا فإنّا نطلب هل يوجد))[٣]؟

ورتب أرسطو هذه المطالب الأربعة بأن جعل مطلباً مركباً بين المطلبين المفردين، حتى لا يُظَن أنّ المطلبين المفردين هما مطلبان مفردان للمطلبين المركبين، ومن البيّن أنّه يميِّز بين الطلب المركب والطلب المفرد، ففي الطلب المركب يريد إثبات وجود محمول لموضوع أو نفيه عنه، في حين يريد في الطلب المفرد إثبات وجود ذات الموضوع أو عدمها[٤].

رابعاً: إنّ ابن رشد واءم ابن سينا في قوله إنّ أحد مطلبَي (هل) يكون في حال معيَّن، والآخر يكون على الإطلاق[٥]، إذ وضَّح ابن سينا أنّ أحد مطلبَي (هل) يسأل عن وجود الشيء على على الإطلاق، في حين يسأل المطلب الثاني منهما عن وجود الشيء في حال معيَّن، فإنّ من ((المطالب... اثنان داخلان في الهل- أحدهما هل يوجد الشيء أي على الإطلاق- والثاني هل يوجد الشيء شيئاً؟ مثل أنّه هل يوجد الجسم مركباً من أجزاء غير متجزئة))[٦]؟

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا طابق أرسطو في إيضاحه هذا، فأرسطو أبدى أنّ أحد مطلبَي (هل) يسأل عن أحد الشيئين بالتعيين، في حين يسأل الآخر عن أحد شيئين على الإطلاق، فإنّنا ((متى طلبنا أيّ الشيئين: أهذا، أو هذا؟ من حيث قد وضعنا بالعدد، مثال ذلك: أيّ الأمرين ليت شعري: أتقبل الشمس كسوفاً أو لا؟ فإنّا نطلب هل يوجد... وبعض يكون طلبنا لها على جهة أخرى- مثال ذلك أن نطلب إن كان الإنسان أو الإله موجوداً أو غير موجود- وأعني بطلبنا أنّه موجود أو غير موجود على الإطلاق، لا أنّه أبيض أو غير أبيض))[٧].

خامساً: إنّ ابن رشد شابه ابن سينا في مذهبه إلى أنّ مطلبَي (لِمَ) و(ما) متأخران عن مطلب (هل) بصنفيه[٨]، إذ أفصح ابن سينا عن تقدم مطلبَي (هل) على مطلب (لِمَ) ومطلب (ما)، لأنّ ((كل واحد من مطلبَي هل يتبعه مطلب اللِمَ؛ ويتصل بذلك مطلب الما))[٩].

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٧.
[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٨.
[٤] يُنظر: المصدر نفسه، ص٤٢٧-٤٢٨ (الهامش).
[٥] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٩.
[٦] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦١.
[٧] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٨.
[٨] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٩-١٢٠.
[٩] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦١.

واعتماداً على هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في إفصاحه هذا، إذ بيَّن أرسطو أنّ مطلب (لِمَ) يأتي بعد مطلب (أنّه موجود)، ويأتي مطلب (ما هو) بعد مطلب (أنّه موجود) الآخر، فإنْ ((عَلِمْنا أنّه قد يوجد، طلبنا حينئذ لأيّ سبب يقبل الكسوف... وإذا عَلمنا أنّه موجود نطلب ما هو))[١].

وأما الأمر الثاني الذي قرره الباحث، فهو أنّ ابن رشد تقاطع مع ابن سينا فيما يأتي:-

أولاً: إنّ ابن رشد تقاطع مع ابن سينا في مذهبه إلى أنّ مطلب (لِمَ) يكون في حال معيَّن[٢]، إذ إذ أبان ابن سينا أنّ هذا المطلب يكون إما على الإطلاق وإما في حال معيَّن، فإنّ ((مطلب اللِمَ إما أن يطلب علة الحكم بوجود موضوع أو عدمه على الإطلاق؛ أو علة الحكم بوجوده أو لا وجوده بحال))[٣].

واستناداً على هذا يثبّت الباحث أنّ ابن سينا خالف أرسطو في إبانته هذه، فأرسطو ذهب إلى أنّ مطلب (لِمَ) يكون في حال معيَّن فحسْب، إذ ((متى طلبنا أيّ الشيئين: أهذا أو هذا؟ من حيث قد وضعنا بالعدد، مثال ذلك: أي الأمرين ليت شعري: أتقبل الشمس كسوفاً أم لا؟ فإنا نطلب هل يوجد... وإذا عَلمنا أنّه قد يوجد، طلبنا حينئذٍ لأي سبب يقبل الكسوف... فهذه هكذا نطلبها))[٤].

ثانياً: إنّ ابن رشد باين ابن سينا في اقتصاره على حال التأخر في مطلب (ما)[٥]، فابن سينا ذهب إلى وجود حالين لهذا المطلب، أحدهما حال التأخر، والآخر حال التقدم، فإنّ ((مطلب ما فإنّه يتبع المطلب البسيط من مطلبَي الهل تبعاً ظاهراً. فإنّه إذا عُلِمَ أنّ الشيء موجود، طُلِبَ ما ذلك الشيء الموجود. فقد عُلِمَ أنّ مطلب ما الذي بحسب الذات فهو بعد طلب هل وتابع له، لكنه قد يسبق من حيث هو مطلب ما بمعنى الاسم))[٦].

وبناءً على هذا يبيِّن الباحث أنّ ابن سينا تقاطع مع أرسطو في مذهبه هذا، إذ قرر أرسطو وجود حال واحد لمطلب (ما)، وهذا الحال هو حال التأخر فحسْب، فإن ((عَلِمنا أنّه موجود نطلب ما هو))[٧].

إذن كل من التركيب والإفراد والوجود والسبب هو الأساس في تصنيف المطالب البرهانية عند ابن رشد، فأما من جهة التركيب والإفراد، فصنَّف ابن رشد المطالب البرهانية على صنفين، أحدهما صنف مركب يضم مطلب (هل) المركب ومطلب (لِمَ)، والآخر صنف مفرد يضم مطلب

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٨.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٩.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦١.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٨.
[٥] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٢٠.
[٦] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦١-٢٦٢.
[٧] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٨.

(هل) المفرد ومطلب (ما)، وأما من جهة الوجود والسبب، فصنَّف ابن رشد المطالب البرهانية المركبة والمفردة على صنفين، أحدهما صنف يسأل عن الوجود يضم مطلبَي (هل)، وصنف يسأل عن السبب يضم مطلب (لِمَ) ومطلب (ما).

ثانياً: غاية المطالب البرهانية

ذكر ابن رشد أنّنا إذا طلبنا وجود هذا المحمول لهذا الموضوع، وهو مطلب (هل) المركب، فإنّنا بهذا الطلب نطلب الحد الأوسط الذي هو علة وجود هذا المحمول لهذا الموضوع أو نفي وجوده عنه، كما أنّنا إذا طلبنا وجود الشيء على الإطلاق، وهو مطلب (هل) المفرد، فإنّنا نطلب وجود الحد الأوسط الذي هو علة وجود هذا الشيء على الإطلاق، أو نفي وجوده، فإذا عَلِمنا أنّ هذا الشيء موجود لهذا، أو أنّه موجود على الإطلاق- بإيجادنا حداً أوسط نحصل به على مطلبنا الذي طلبناه، لكن هذا الحد الأوسط لم يكن سبباً من أسباب وجود المحمول للموضوع، وهذا في المطلوب المركب، كما أنّه لم يكن سبباً من أسباب وجود الشيء على الإطلاق، وهذا في المطلوب المفرد- نطلب لِمَ هو؟ وهذا في المطلوب المركب، أيضاً نطلب ما هو؟ وهذا في المطلوب المفرد، فبعلمنا بوجوده عَلِمنا أنّ له سبباً، أيضاً مطلب (لِمَ) ومطلب (ما) هما طلب معرفة ما هو الحد الأوسط الذي هو العلة؟ مثلاً إذا طلبنا هل القمر ينخسف أو لا؟ فإنّنا نطلب حداً أوسط هو علة وجود الخسوف له، فإذا ثبت وجود الخسوف له بوجود الحد الأوسط، وكان الحد الأوسط ليس هو علة الخسوف، طلبنا لِمَ ينخسف؟ وهذا هو طلب معرفة ما هو الحد الأوسط بالطبع، الذي هو سبب وجود الخسوف، كذلك الحال في المطلوب المفرد، مثلاً نطلب هل الحيوان موجود؟ فإنّ هذا الطلب يقتضي طلب وجود حد أوسط هو علة وجود الحيوان، فإذا تبيَّن وجوده، تبيَّن أنّ له سبباً، وإذا تبيَّن أنّ له سبباً، طلبنا ما هو هذا السبب؟ وهذا هو طلب معرفة الحد الأوسط الذي هو سبب في وجوده على الإطلاق[١].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في ذكره هذا، فابن سينا صرَّح أنّ طلب المطلوبات الأربعة هو في الحقيقة طلب للحد الأوسط، فوجود الحد الأوسط يُطلَب حين نطلب مطلبَي (هل)، ويُطلَب نفسه حين نطلب مطلب (لِمَ) ومطلب (ما)، إذ يتم البحث عن الحد الأوسط في الذهن والخارج، لأنّ ((الحد الأوسط... هو العلة، ويُتتَبع فيه طلب الما بعد الهل على وجهين: أحدهما بالقوة والآخر بالفعل. أما بالقوة فلأنّ طالب الهل في مثل هذا إنما يطلب عما هو مشكوك فيه. فيقتضي طلب الهل أنّه يطلب بالقوة هل هناك حد أوسط: مثل من يسأل هل القمر ينكسف؟ فإنما يطلب هل شيء يوجب العلم بأنّ القمر ينكسف؟ فإذا أعطى الهل وقيل نعم وطلب

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٢٠-١٢١.

ثانياً لِمَ كان القمر ينكسف؟ ولِمَ قلتَ إنّ القمر ينكسف؟ فإنّه يطلب ما علة القياس في أنّه قياس، وهو الحد الأوسط كيف كان؛ أو ما علة القياس في أنّه برهان، وهو علة الأوسط الذي هو علة الأمر في نفسه. ومعنى الطلبين جميعاً أنّ الحد الأوسط الذي أعطيته بالقوة أولاً أنّه موجود حين ضمنت أنّ الأمر الحق كذا، يجب أن تعطيه الإنّ بالفعل وتقول ما هو الإنّ. فيكون البحث عن لِمَ بحثاً عما هو الحد الأوسط بالقوة، فيكون طلب لِمَ ها هنا إنما هو طلب لِمَ بالقياس إلى النتيجة، ويكون بالفعل، وطلب "ما" بالقياس إلى الحد الأوسط ويكون بالقوة. وأما طلب ما الحد الأوسط بالفعل فذلك ظاهر لا بد منه إن كان مجهولاً))[١].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا رادف أرسطو في بيانه هذا، إذ أظهر أرسطو أنّ الغاية من مطلب (أنّه يوجد) أو (أنّه موجود على الإطلاق) هو في الحقيقة طلب وجود الحد الأوسط، في حين أنّ الغاية من مطلب (لِمَ) ومطلب (ما) هي طلب الحد الأوسط عينه، فإنّنا ((إذا طلبنا أنّه يوجد أو أنّه موجود على الإطلاق، فإنما نطلب: أترى قد يوجد له شيء أوسط، أم لا؟ ومتى علمنا إما أنّه يوجد أو أنّه موجود، إما بالجزء وإما على الإطلاق، وطلبنا من الرأس: لِمَ هو؟ أو: ما هو؟ فطلبنا حينئذٍ إنما هو أن يطلب ما هو الأوسط. وأعني بقولي إنّه يوجد بالجزء وعلى الإطلاق: أما بالجزء فأن يطلب: أترى يقبل القمر كسوفاً؟ أعني عدم النور، أو يتزيد تزيداً. وذلك أنّ طلبنا في أمثال هذه إما أنّ الشيء موجود أو غير موجود. أما على الإطلاق فهو أن نطلب إن كان موجوداً أو غير موجود القمر والليل))[٢].

إذن التراتب هو الأساس في طلب الحد الأوسط عند ابن رشد، إذ لا يمكن أن نطلب (لِمَ هو) أو (ما هو) ما لم نطلب أولاً (هل) المركب أو المفرد، فمطلب الوجود يكون سابقاً على مطلب السبب.

---
[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٦٣.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٩.

المطلب الثاني
عليّة الحد الأوسط

أولاً: العلة والمعلول

أ- وجود العلة مع المعلول

ذكر ابن رشد أنّ علل الأشياء، الموجودة معها، هي عينها سبب لها، سواء أكانت هذه الأشياء موجودة بالفعل أو بالقوة، وهذه العلل هي التي تُجعَل حدوداً وسطى في البراهين، وهي موجودة مع الأشياء الموجودة، وكائنة مع الأشياء الكائنة، فإن كانت موجودة بالفعل، فالأشياء موجودة بالفعل أيضاً، وإن كانت موجودة بالقوة، فالأشياء موجودة بالقوة أيضاً، مثلاً علة جمود الماء هي انخفاض الحرارة التي تجعَل حداً أوسط في وجود الجمود في الماء، فإن كانت هذه العلة موجودة بالفعل، فإنّ الجمود موجود بالفعل، وإن كانت موجودة بالقوة، فإنّ الجمود موجود بالقوة، كذلك حال المعلول مع هذه العلة، فإنّه متى وُجِد وُجِدت العلة، فإن وُجِد بالفعل، فهي موجودة بالفعل، وإن وُجِد بالقوة، فهي موجودة بالقوة[١].

وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في ذكره هذا، إذ بيَّن ابن سينا أنّ الأشياء، التي تكون عللها عللاً لها بالفعل، إن وُجِدت، فعللها موجودة، وإن ستُوجَد، فعللها ستُوجَد،

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٧-١٣٨.

وبيانه هذا يتضح بقوله: ((إذا كان المعلول مما قد كان، فعلته قد كانت. فيجب أن يؤخذ في البرهان على أنّ كذا كان، ما كان من العلل قد كان فيما مضى؛ ولِما هو في الحال كذا، ما كان من العلل في الحال؛ والذي يريد أن يكون، ما كان من العلل يريد أن يكون. وهذه في الأشياء التي عللها تكون عللاً بالفعل))[١].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في بيانه هذا، إذ أبدى أرسطو أنّ الأشياء التي هي كائنة، عللها كائنة، والأشياء التي ستكون، عللها ستكون، فإنّ ((العلة للأشياء التي تكون والتي هي مزمعة بالكون، مثال ذلك: لِمَ كان الكسوف؟ من قِبَل أنّه قد كانت الأرض في الوسط؛ ولِمَ هو مزمع بأن يكون؟ من قِبَل أنّها مزمعة أن تكون في الوسط، وهو موجود من قِبَل أنّها موجودة؛ ما الجليد؟ وليؤخذ أنّه ما هو جامد؛ فليكن الماء الذي عليه جـ، وأنّه جليد ما عليه أ؛ ولتكن العلة- وهي الأوسط- وهي ما عليه ب فقدَ الحرارة التام، فـ ب موجودة لـ جـ ولهذا معنى الجمود وهي التي عليها أ؛ فيكون الجليد عندما تكون ب؛ وقد كان عندما قد كانت، وهو مزمع بأن يكون عندما تكون مزمعة؛ فالعلة التي على هذا النحو والشيء الذي العلة عليه يتكون عندما يتكون معاً، وموجود متى كانت موجودة. وكذلك في باب ما أنّه قد كان ومزمع أن يكون))[٢].

ويُعَد مبدأ العلية من المبادئ الرئيسة في الفكر الإنساني، إذ بحث الإنسان البدائي عن علة الظواهر التي تحصل في حياته، إذ كان يرغب في معرفة طبيعة الأشياء وأصولها، على الرغم من أنّه كان يعجز عن فهم وتفسير كثير من الظواهر الكونية[٣]. ويتلخَّص مبدأ العلية بأنّ لكل معلول علة، أي أنّ المعلول لا يوجد من دون علته التي يتبعها في الوجود[٤].

ووضَّح ابن رشد أنّ العلل، التي لا توجد مع معلولاتها، ليس حالها كحال العلل التي توجد مع معلولاتها، فإن وُجِدت بالفعل أو بالقوة، فوجودها لا يعني وُجود معلولاتها بالفعل أو بالقوة، لكن إذا وُجِدت معلولاتها بالفعل أو بالقوة، كانت موجودة بالفعل أو بالقوة، مثلاً إن وُجِد بيت بالفعل، فقد وُجِد جدران وأساس بالفعل أيضاً، وإن كانت المعلولات موجودة بالقوة، فإنّ العلل موجودة بالقوة أيضاً، فإذا وُجِد الآخر، وُجِد الأول، وليس إذا وُجِد الأول وُجد الآخر[٥].

وانطلاقاً من هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد وافق ابن سينا في إيضاحه هذا، فابن سينا ذكر أنّ العلل، التي لا توجد مع معلولاتها، لا تؤخَذ حدوداً وسطى، لأنّها لا تدل على معلولاتها، وإن

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٠٣.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٥٥.
[٣] يُنظر: إبراهيم، د. نعمة محمد، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، ط١، دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ٢٠٠٧م، ص٨٥.
[٤] يُنظر: كريم، د. زيد، دراسة في الأسس العلمية للفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٧م، ص١٧١.
[٥] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٨.

كانت معلولاتها تدل عليها، فإنّ ((بعض العلل مما يوجد ذاتاً وليس بعدُ علة بالفعل، فلا يمكن أن يُبرهَن به، بل يُستدَل عليه. ولا يوضع أمثال ذلك حدوداً وسطى... فها هنا يجب أن تؤخذ- لا هي على معلولاتها- بل معلولاتها عليها على سبيل الاستدلال: فيقال إنّ السقف موجود فالحائط يريد أن يكون))[١].

لهذا يجد الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في ذكره هذا، إذ بيَّن أرسطو أنّ العلل، التي لا تكون مع معلولاتها على عكس العلل التي توجد مع معلولاتها، لا يمكن أن يُستدَل بها على معلولاتها وإن كان من الممكن الاستدلال بمعلولاتها عليها، فمعلولاتها تدل على وجودها، في حين أنّ وجودها لا يدل على معلولاتها، لأنّ ((الأشياء التي ليست معاً أترى هي موجودة في الزمان المتصل، كما يُظَن أنّ أشياء أخرَ هي علل لأشياء أخرَ، وهذه هي العلة لأن قد كان الشيء، بأن قد كان شيء آخر، وأنّها علة لمزمع أن يكون شيء آخر مزمعاً، وهي أيضاً لمعنى أنّه يتكون من قبْل؟ فالقياس هو موجود من الأخير متى كان (ومبدأ هذه أيضاً هي الأشياء التي قد كانت، ولهذا السبب هي في الأشياء التي تتكون على هذا المثال))[٢].

إذن التلازم في الوجود فعلاً وقوة هو الشرط الذي وضعه ابن رشد في الاستدلال بالعلل الكائنة والتي ستكون على معلولاتها الكائنة والتي ستكون، فإذا لم تكن العلل كائنة مع معلولاتها، فلا يمكن أن يُستدَل بها على معلولاتها، وإن كان من الممكن الاستدلال بمعلولاتها عليها.

ب- الاستدلال بالمعلول على العلة

ذهب ابن رشد إلى أنّ الإنسان ربما يشك في العلة المأخوذة حداً أوسط، وفي المعلول الذي هو الطرف الأكبر، ويقول هل يمكننا أن نبيِّن وجود العلة بالمعلول، مثلما يمكننا أن نبيِّن المعلول بعلته؟ مثلاً هل يمكن أن نحكم بوجود انتثار الورق للشجر حين نجد جمود اللبن له، مثلما نحكم بوجود جمود اللبن له بوجود انتثار الورق له؟ كذلك هل يمكن أن نحكم بوجود الأرض بين القمر والشمس حين نرى الكسوف مثلما نحكم بخسوف القمر لوجود الأرض بينه وبين الشمس[٣]؟

وفي ضوء هذا يثبِّت الباحث أنّ ابن رشد لاءم ابن سينا في عرض هذا الشك، فابن سينا بيَّن أنّ العلة إذا جُعِلت حداً أوسط في برهان ليُستدَل بها على المعلول، فهل يمكن أن يوضع معلولها حداً أوسط في برهان آخر ليُستدَل به عليها؟ إذ ((يمكن أن يسأل سائل فيقول: إذا كان من الحدود الوسطى التي توضع عللاً للكبريات ما يساويها مثل توسط الأرض بين القمر والشمس لكسوف القمر، ومثل كون الورق عريضاً لانتثاره، فإنّه سبب مساو للانتثار وإن كان بعيداً، والقريب هو

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٠٣.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٥٦.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٤٨.

سرعة انقشاش الرطوبة الماسكة، وهو أيضاً مساو، فيمكن أن يبيِّن العلة بالمعلول أيضاً كما يبيِّن المعلول بالعلة ويصير البيان دوراً. فإنّه إن شئنا قلنا إنّ القمر انكسف فقد توسطَت الأرض بينه وبين الشمس، وإن شئنا قلنا إنّ القمر توسطَت الأرض بينه وبين الشمس فقد انكسف. وأيضاً هذه الشجرة عريضة الورق فينتثر ورقها، وهذه الشجرة انتثر ورقها فهي عريضة الورق. وهذا دور ظاهر))[١].

وعليه يرى الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في بيان هذا الشك، فأرسطو أنبأ بأنّ الإنسان ربما يشك بدلالة وجود المعلول على وجود العلة، وهذا الشك يتضح بقول أرسطو: ((في العلة، والشيء الذي العلة علته، والشيء الذي العلة له، فقد يتشكك الإنسان فيقول: أترى متى وُجِد المعلول فالعلة أيضاً موجودة؟ مثل أنّه إن كان ينثر ورقه أو ينكسف، فقد توجد ليت شعري علة الكسوف أو علة انتثار الورق، مثال ذلك إن كانت هذه العلة هي أن يكون ورقه عريضاً، وكانت علة الكسوف هي أنّ الأرض في الوسط))[٢].

وللرد على هذا الشك المحتمل ذكر ابن رشد احتمالين، فأما الاحتمال الأول، فهو أنّ من الممكن أن يُبيَّن كل من العلة والمعلول أحدهما بالآخر، ووضع شرطين لهذا الاحتمال، فأما الشرط الأول، فهو أن لا يكون للشيء الواحد أكثر من علة واحدة، وأما الشرط الثاني، فهو أن لا يكون الشيء من الممكن أن يوجد من دون علته، فإذا بُيِّن المعلول بالعلة، كان البرهان برهاناً يعطي السبب والوجود، مثلما يُبيَّن انتثار الورق بجمود اللبن، في حين إذا بُيِّنت العلة بالمعلول، كان البرهان برهاناً يعطي الوجود فحسْب، مثلما يُبيَّن جمود اللبن بانتثار الورق[٣].

وانطلاقاً من هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد طابق ابن سينا في هذا الاحتمال، فابن سينا ذهب إلى أنّ الاستدلال بالعلة على المعلول، والاستدلال بالمعلول على العلة، لا يمكن إذا كان كلاهما مجهولاً، لكن إذا كانت العلة معلومة، فإنّها تعطي برهان اللِمَ إذا جُعِلت حداً أوسط، في حين إذا كان المعلول معلوماً، فإنّه يعطي برهان الإنّ إذا جُعِل حداً أوسط، إذ ((لا يخلو إما أن يكون الأمران مجهولين فيكون ذلك هو الدور، ولا كلام لنا في مثله. وإن سبق التوسط إلى الذهن فعُرِف بحساب ثم أثبِت بتوسيطه الكسوف. لم يكن دوراً إلاّ أن يحاول إثبات التوسط من الكسوف الذي ثبت من المتوسط، فإنّ الكسوف مجهول. وإن سبق الكسوف إلى الحس ثم أثبِت بتوسيطه التوسط، لم يكن دوراً... وأما إن كان كسوف ما يدل على توسط ما، وتوسط آخر- لا ذلك بعينه- يدل على كسوف آخر- لا ذلك الأول بعينه- فليس هناك ... دور. وإنما يكون البيان في هذه الأشياء دوراً إذا كان مثلاً الكسوف مجهولاً ويثبت بالتوسط: وهو مجهول إنما يثبت بالكسوف. وبعد هذا

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٢٠.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٧٤-٤٧٥.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٤٨.

فإنّ التوسط يعطي برهان اللِمَ للكسوف، والكسوف يعطي قياس الإنّ للتوسط. ألا ترى أنّ التوسط علة للكسوف فيؤخذ في حد الكسوف، وليس الكسوف علة للتوسط فليس يؤخذ في حده))[١]؟

وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في هذا الاحتمال، إذ بيَّن أرسطو أنّ العلة والمعلول إذا كانا موجودين معاً، فيمكن أن يُستدَل بأحدهما على الآخر، والاستدلال بالعلة على المعلول يعطي برهان السبب، في حين أنّ الاستدلال بالمعلول على العلة يعطي برهان الوجود، إذ ((إن كانت العلة والمعلول موجودين معاً، مثل أنّه إن كانت الأرض في الوسط فهو منكسف، أو إن كان ورقه عريضاً فينثر ورقه، فإنّه إن كانت هكذا فقد يلزم أن تكون موجودة معاً، ويوجد السبيل إلى أن يتبين بعضها من بعض. فليكن انتثار الورق الذي عليه أ؛ وليكن عريض الورق الذي عليه ب، وليكن الكروم الذي عليه جـ. فإن كانت أ موجودة لـ ب (إذ كان كل عريض الورق ينثر ورقه) وب موجودة لـ جـ (إذ كان كل كروم عريض الورق)؛ فـ أ موجودة لـ جـ؛ ويكون كل كروم ينثر ورقه. والعلة التي هي الأوسط هي ب، وهو أنّ الكروم عريض الورق. وقد يبين أنّ الكروم عريض الورق بأنّه ينثر ورقه. فليكن د عريض الورق؛ ولتكن هـ انتثار الورق، والكروم الذي عليه د؛ فـ هـ موجودة لـ ز؛ وذلك أنّ كل كروم ينثر ورقه، ود موجودة لـ هـ، إذ كان كل ما ينثر ورقه عريض الورق؛ والعلة هي هـ، وهي أن ينثر ورقه. فإن لم يمكن أن تكونا علتين بعضهما لبعض (إذ كانت العلة أقدم مما هي علته، وكان وجود الأرض في الوسط هي العلة في أن تنكسف، ولم يكن الكسوف العلة في وجود الأرض في الوسط)، فإن كان البرهان الكائن بالعلة هو [يكون] برهاناً على "لِمَ هو"، وأما ما لم يكن بالعلة فهو برهان على "أنّه"، فإنّه إذا علم أنّها في الوسط فقد علم أنّها ولم يعلم لِمَ هي. فأما أنّ ليس كسوفه علة وجود الأرض في الوسط، بل وجود الأرض في الوسط هي العلة في الكسوف، فذلك بيِّن ظاهر، إذ كان وجود الأرض في الوسط مأخوذاً في قول الكسوف، فهو إذاً بيَّن أنّ بهذا يعلم ذاك، لا هذا بذاك))[٢].

وأما الاحتمال الثاني، الذي ذكره ابن رشد في الرد على الشك في بيان كل من العلة والمعلول أحدهما بالآخر، فهو أنّ من غير الممكن أن تَبيَّن العلة بالمعلول، وهذا في حال أن يكون للشيء الواحد أكثر من علة واحدة، أي يكون المعلول أعم من العلة، مثلاً إذا بيَّنا أنّ (أ) موجودة لـ (جـ) بأكثر من وسط واحد، أي (د) و(هـ)، فإنّنا بيَّنا أنّ (أ) موجودة متى وُجدت (د) أو (هـ)، وأنّ وجود (أ) لا يلزم وجود (د) أو (هـ)، لأنّ (أ) أعم من كل واحد منهما، ووُجود الأعم لا يلزم وجود الأخص[٣].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٢٠-٣٢١.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٧٥-٤٧٦.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٤٨-١٤٩.

وعلى وفق هذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في هذا الاحتمال أيضاً، إذ صرَّح ابن سينا أنّ الاستدلال بالمعلول على العلة غير ممكن إذا كان للمعول أكثر من سبب، أي إذا كان المعلول أعم من علته، وكانت العلة أخَصّ من معلولها، فربما يدل المعلول على علة أخرى من علله، فلو ((كان قد يمكن أن يُحكَم بالحد الأكبر الواحد لشيئين بتوسط سببين: مثل أن يُحكَم به على جـ، هـ بواسطتين إحداهما ب والأخرى د، ففي مثل ذلك لا يلزم إذا وُضِع المعلول الأعم موجوداً أن يوضع من علله التي هي أخص أيّ علة كانت واتفقت، ولا أن توضع واحدة بعينها- وإن كان لا بد من أن يكون قد وُجدت علة ما، ولكن لا كل علة وكيف اتفق- بل إنما يتعيَّن ما يتعيَّن بسبب))[١].

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في هذا الاحتمال أيضاً، فأرسطو وجد أنّ بعض الأشياء لها أكثر من علة، وهذه الأشياء إن جُعِلت حدوداً وسطى، فلا تدل بالضرورة على كل العلل، في حين أنّ أية علة من هذه العلل تدل على المعلول حين تُجعَل حداً أوسط، فهل ((يمكن أن يكون الشيء واحداً بعينه وله علل كثيرة؟ وذلك أنّه وإن كان قد يُحمَل شيء واحد بعينه على أشياء كثيرة أو لا: فليكن أ (الحيوان) أنّها موجودة أو لا (أي بلا توسط) لـ ب (الناطق) ولـ جـ (غير الناطق) وليكن هذان موجودين لـ د (الإنسان) وهـ (الغراب). فـ أ إذن موجودة لـ د [و]هـ. والعلة أما لـ د فـ ب؛ وأما لـ هـ فـ جـ. فلذلك عندما تكون العلة موجودة قد يلزم أن يكون الأمر موجوداً. وإذا كان الأمر موجوداً، فليس من الاضطرار أن يكون كل ما هو علة أيّ شيء كان، لكن أن تكون علة، غير أنّه ليس كلاً. فنقول إنّ المسألة دائماً هي كلية، والعلة هي كلٌّ ما، والأمر الذي العلة علته هو كلي، مثال ذلك أنّ انتثار الورق هو موجود على الانفراد لكلٍّ ما، وإن كان له أنواع. وهو موجود لهذه على طريق الكلية: إما للنبات، وإما لهذا النبات. فالأوسط إذن والأمر الذي العلة علته في هذه قد يجب أن يكونا متساويين وينعكسا بالتساوي- مثال ذلك: لِمَ صار الشجر ينثر ورقه؟- إن كان ذلك لانعقاد الرطوبة، فقد يجب إن نثرَتْ الشجرة ورقها أن يوجد انعقاد الرطوبة؛ وإن وُجِد الانعقاد لا لكل ما اتفق، لكن للشجر الذي ينثر ورقه))[٢].

إذن الخصوص والعموم هما الأساسان اللذان اعتمدهما ابن رشد في الاستدلال بالمعلول على العلة، إذ يجب أن يكون المعلول أخص من العلة، ويجب أن تكون العلة إما أعم أو مساوية للمعلول، حتى يتسنى لنا اتخاذ المعلول حداً أوسط في البرهان لإنتاج العلة، في حين إذا كانت العلة هي الأخَصّ، وكان المعلول هو الأعم، فلا يمكن أن يُتَّخَذ المعلول واسطة في الاستدلال على العلة، فربما يدل على علة أخرى من علله.

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٢٥. أيضاً يُنظر: ابن سينا، المباحثات، ط١، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، مطبعة: أميران، نشر: بيدار، إيران، (من دون تأريخ)، ص٣٣-٣٧.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٧٦-٤٧٨.

جـ- وحدة المسائل بوحدة العلة

ذكر ابن رشد أنّ المسائل تكون واحدة إذا كان السبب المأخوذ فيها حداً أوسط واحداً، وربما يكون واحداً بالنوع أو واحداً بالجنس، مثلاً نسأل لِمَ يحدث الصدى؟ ولِمَ يحدث قوس قزح؟ ولِمَ يرى الإنسان صورته في الجسم الصقيل؟ فإنّ السبب في جميع هذه المسائل واحد بالجنس، وهو الانعكاس، إلاّ أنّ سبب الصدى هو انعكاس من الهواء، وسبب قوس قزح هو انعكاس الضوء، وسبب الرؤية في المرآة الصقيلة هو انعكاس البصر[١].

لهذا يرى الباحث أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في ذكره هذا، فابن سينا بيَّن أنّ المسائل تكون واحدة إذا كان الحد الأوسط واحداً بالنوع أو بالجنس، فتكون هذه المسائلة واحدة إما بالنوع وإما بالجنس، إذ ((تتحد مسائل كثيرة مسألة واحدة على اختلاف استحقاق الوحدة، وذلك لكون الحد الأوسط شيئاً واحداً بالنوع مثل احتباس الماء في السراقة وانزراقه إلى الزراقة وانجذاب الجلد في المحجمة، فإنّ جميع ذلك قد يتحد لكون السبب في جميعه ضرورة الخلاء. وعند أفلاطون جذب المغناطيس والكهرباء والمحجمة سببه شيء واحد وهو انتقال الهواء فيتبعه انتقال ما هو فيه. أو كون الحد الأوسط واحداً في الجنس مثل الصدى وقوس قزح، فإنّ المتوسط فيهما واحد بالجنس، وهو أنّه انعكاس محسوس. لكن هذا انعكاس صوت، وهذا انعكاس لون))[٢].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في بيانه هذا، لأنّ أرسطو أظهر أنّ المسائل ربما تكون واحدة بعينها، إذ يكون الأوسط فيها واحداً بعينه، وربما تكون واحدة بالجنس مختلفة بالنوع، إذ ((قد تكون المسائل واحدة بأعيانها: أما بعضها فبأن يؤخذ لها أوسط واحد بعينه مثال ذلك لجميعها الرجوع على طريق التقابل. وبعض هذه هي واحدة بعينها في الجنس، وهي جميع الأشياء التي توجد لها فصول من طريق أنّها لأشياء أخرَ أو على جهات مختلفة، مثال ذلك: لِمَ يحدث الصدى؟ ولأي السبب يُرى فيها؟ ولأي سبب تكون في السحاب قوس؟ وذلك أنّ جميع هذه هي مسألة واحدة بعينها في الجنس، إذ كان جميعها إنما هي الانعطاف والانكسار أو هي في النوع مختلفة))[٣].

كما ذكر ابن رشد أنّ مسألة واحدة ربما تـُبيَّن بأوساط كثيرة، إذا كان بعض هذه الأوساط سبباً للبعض الآخر، وكان المتقدم منها يُعطى- دائماً- في جواب السؤال بـ (لِمَ) عن المتأخر، إلى أن يترقّى السؤال إلى السبب الأول فيها، الذي هو علة لجميعها، مثلاً نسأل لِمَ صار النيل يكثر جريانه في آخر الشهر؟ فيُجاب بأنّ هذا الوقت شبيه بوقت الشتاء، فنقول ولِمَ صار هذا الوقت

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٤٧.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣١٩.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٧٣-٤٧٤.

شبيهاً بوقت الشتاء؟ فيُجاب بسبب انمحاق ضوء القمر فيه، فنقول ولِمَ ينمحق ضوؤه؟ فيُجاب بسبب اجتماعه مع الشمس، فإنّ اجتماعه مع الشمس هي العلة الأولى لهذه العلل، وجريان النيل في آخر الشهر هو المعلول الأخير، وما بينهما معلول وعلة[١].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد اتفق مع ابن سينا في ذكره هذا أيضاً، إذ أبان ابن سينا أنّ الأوساط إذا كانت متراتبة في العلية، فإنّ مسائلها تكون مختلفة، إذ ((تختلف مسائل مشتركة في سبب واحد فلا تكون بالحقيقة مسألة واحدة لأنّ نسبتها إلى ذلك المتوسط ليست نسبة واحدة، بل هي لهذا أقرب، ولذلك أبعد. ولكن في الجملة تكون الأوساط مرتبة بعضها تحت بعض، مثلاً إذا سُئل فقيل لِمَ صار النيل عند المحاق أشد سيلاناً؟ فيقال لأنّ الشهر عند المحاق أشبه بحال الشتاء. فقد تمت مسألة. ثم تسأل مسألة أخرى: ولِمَ صار الشهر عند المحاق أشبه بحال الشتاء؟ فيقال لأنّ القمر ينقص ضوؤه الذي يلينا فيُعدَم التسخين الكائن منه. ولو سُئل لِمَ يكون هذا أيضاً؟ كان الجواب لأنّ الشمس- وهو الذي يفيده الضوء- صارت محاذية لجانبه الأعلى الذي لا يلينا))[٢].

واعتماداً على هذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن سينا شاطر أرسطو في إبانته هذه، إذ أبدى أرسطو أنّ أحد أسباب اختلاف المسائل هو أن تكون أوساطها مرتبة بعضها تحت بعض، فإنّ ((بعض المسائل قد يختلف من قِبَل أنّه يوجد فيها أوسط تحت أوسط، مثال ذلك: لِمَ صار النيل جريه عند المحاق أكثر؟ لأنّ الشهر عند المحاق أدخلَ في باب الشتاء. ولِمَ صار أدخلَ في باب الشتاء؟ لأنّ القمر ينقص نوره. فأما هذه فحالها بعضها عند بعض هذه الحال))[٣].

إذن وحدة المسائل أو اختلافها قائمان على أساس وحدة الحد الأوسط أو اختلافه عند ابن رشد، فإذا كان الحد الأوسط واحداً بالنوع أو بالجنس، كانت المسائل واحدة بالنوع أو بالجنس، في حين إذا كان الحد الأوسط مختلفاً بالنوع أو بالجنس، كانت المسائل مختلفة بالنوع أو بالجنس.

ثانياً: أخذ العلل حدوداً وسطى

ذهب ابن رشد إلى أنّ العلم بالشيء يكون بالعلم به بسببه، وأنّ عدد الأسباب أربعة، أحدها هو السبب الصوري، والثاني هو السبب المادي والثالث هو السبب المحرِّك القريب والفاعل، والرابع هو السبب الغائي، فجميع هذه الأسباب تؤخذ حدوداً وسطى في البراهين، لأنّ الحد

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٤٧-١٤٨.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣١٩-٣٢٠.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٧٤.

الأوسط هو مادة القياس، وهو مشترك للطرفين، لذلك يتكون القياس- على الأقل- من مقدمتين تشتركان في حد أوسط[١].

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فأما الفارابي، فبيَّن أنّ العلل أربعة، هي المادة والحد والفاعل والغاية، لأنّ ((الأسباب أربعة: مادة الشيء، وما يُعَد في المادة ومعها، وحد الشيء وأجزاء حده، وما يُعَد في الحدود معها، والفاعل وما يُعَد معه، والغاية وما يُعَد معها))[٢].

وأما ابن سينا، فبيَّن ضرورة معرفة العلل، لأنّ البراهين الحقيقية وبعض الحدود تعطي علل الأشياء، فالعلل أربعة، هي العلة الصورية للشيء في حقيقة وجوده، ومادة الشيء الحاملة لصورته، والفاعل للشيء، وتمام الشيء الذي يجمع بين صورته ومادته، فإذ ((كانت البراهين الحقيقية كلها، والحدود- بعضها أو أكثرها- إنما تتم بالعلل فواجب أن نعرف كم العلل فنقول: إنّ العلل أربعة: أحدها الصورة للشيء في حقيقة وجوده في نفسه. والآخر الشيء أو الأشياء التي يحتاج أن تكون أولاً موجودة قابلة لصورة وجوده إذا حملتها بالفعل حصل هو، وهو المادة. والثالث مبدأ الحركة، وهو الفاعل. والرابع الشيء الذي لأجله يجمع بين مادة الكائن وصورته، وهو التمام. وكلها تصلح أن توضع حدوداً وسطى. وذلك لأنّ علة لشيء في شيء فهي واسطة بينهما))[٣].

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في بيانهما هذا، إذ حكي أرسطو أنّ العلل التي تؤخَذ حدوداً وسطى أربعة علل، وهي ما معنى الوجود للشيء في نفسه؟ وأيّ شيء يلزم أن يكون هذا الشيء؟ وما الأول الذي حرَّك؟ ونحو ماذا؟ فالعلل عنده هي العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية، إذ ((لما كنا إنما نظن أنّا قد علمنا متى علمنا العلة، وكانت العلل أربعاً: إحداها: ما معنى الوجود للشيء في نفسه؟ والأخرى: عندما يكون أيّ الأشياء يلزم أن يكون هذا الشيء؟ والثالثة: العلة التي يقال فيها: ما الأول الذي حرَّك؟ والرابعة: هي التي يقال فيها: نحو ماذا؟ فإنّ جميع هذه ترى في المتوسط. وذلك أنّ العلة التي يقال فيها إنّ عند وجود هذا الشيء يجب أن يوجد هذا الشيء فإنّها ليست عند أخذ مقدمة واحدة، لكن عندما هي، أقل ما تكون، اثنتان. وهاتان هما شيء كان لهما وسط واحد. فإنّه عندما يوجد هذا واحداً، فالنتيجة موجودة من الاضطرار))[٤].

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٥. أيضاً يُنظر: ابن رشد، تلخيص القياس لأرسطو، ط١، تحقيق وتعليق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٨م، ص ٥٥- ٨٥.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٦.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٩٤.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٥٠-٤٥١.

ونفى ابن رشد وجود مانع يمنع اجتماع السبب الغائي والسبب المادي في الشيء الواحد عينه، مثلاً نسأل لِمَ صار الضوء ينفذ في الأجسام المتخلخلة؟ فيُجاب لسعة منافذها ولطافته، ولسلامتها من التغيّر، فإنّ القول (لسعة منافذها ولطافته) هو أمر من ضرورة المادة، والقول (لسلامتها من التغير) هو أمر غائي[١].

وعليه يرى الباحث أنّ ابن رشد جانس ابن سينا في نفيه هذا، إذ ذهب ابن سينا إلى أنّ لا تنافي بين العلة المادية والصورية، فمن الممكن أن يجتمعا، لأنّ ((الضرورة لا تمنع الغاية: فإنّ كثيراً من الأمور الطبيعية يكون بالضرورة والغاية معاً، مثل أنّ المادة التي خلقتْ منها الأسنان الطواحين عريضة، إذا حصلتْ بتمام الاستعداد يلزمها الصورة ضرورة. ومع ذلك فإنّ خلقة عرضها لتمام وغاية، وهو طحن الطعام، كما أنّ خلقة حدة الأنياب لتمام وغاية، وهو قطع الطعام))[٢].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في مذهبه هذا، لأنّ أرسطو أنبأ بأنّ نحو ماذا والاضطرار يمكن أن يتكون منهما شيء واحد، إذ ((يمكن أن يكون شيء واحد هو نحو ماذا ومن الاضطرار، مثال ذلك نفوذ الضوء في المصباح. وذلك أنّ نفوذ الشيء اللطيف الأجزاء بتوسط منافذ هي أكبر هو من الضرورة إن كان الضوء يكون بالنفوذ، وهو نحو ماذا، أي كيما لا يتغيّر))[٣].

إذن اشتراط العلم بسبب الشيء للعلم به هو العلة في أخذ العلل حدوداً وسطى عند ابن رشد، فلا يمكن أن نعلم بالشيء علماً حقيقياً إلاّ إذا علمناه بعلته، وهذه العلل هي العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية، فهي تكون الحدود الوسطى في البراهين.

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٣٦.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٩٧.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٥٣.

المطلب الثالث

تعدد وتناهي الحد الأوسط

أولاً: تعدد الحد الأوسط

ذهب ابن رشد إلى إمكان وجود براهين كثيرة على المطلوب الواحد عينه في الصناعة الواحدة عينها، ويقصد بالبراهين الكثيرة حدود وسط مختلفة، والحدود الوسط هذه ربما يكون بعضها داخلاً تحت بعض، وربما يكون بعضها محمولاً على بعض، فأما أن يكون بعضها داخلاً تحت بعض، فمثل من يبرهن على أنّ كل قابل للذة فهو متغير بواسطة المتحرك وبواسطة القابل للسكون، فيكون البرهان الأول هكذا: كل قابل للذة فهو متحرك، وكل متحرك فهو متغير، فكل قابل للذة فهو متغير، في حين يكون البرهان الثاني هكذا: كل قابل للذة قابل للسكون، وكل قابل للسكون قابل للتغير، فكل قابل للذة قابل للتغير، فيكون التغير الذي هو شيء واحد عينه تبيَّن لشيء واحد عينه في صناعة واحدة عينها بحدين أوسطين ليس أحدهما داخلاً تحت الآخر، وأما إذا كان أحد الحدين الأوسطين محمولاً على الآخر، فبَيِّنٌ أن يكون منهما برهانان على شيء واحد، فإنّهما يوجدان لموضوع واحد، مثل أن يُبيَّن أنّ الإنسان متغير بواسطة أنّه حيوان، وبواسطة أنّه ناطق[1]. ويرى الباحث أنّ البرهان الأول يكون هكذا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان متغير، فكل إنسان متغير، أما البرهان الثاني فيكون هكذا: كل إنسان ناطق، وكل ناطق متغير، فكل إنسان متغير.

واستناداً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد طابق ابن سينا في مذهبه هذا، لأنّ ابن سينا ذكر أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون عليه برهانان مختلفان، وهذا البرهانان مكوّنان إما من حدين أحدهما يُحمَل على الآخر، وإما من حدين أحدهما تحت الآخر، إذ ((يكون على شيء واحد

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٠٩-١١٠.

برهانان مختلفان لا من حدين أوسطين يُحمل أحدهما على الآخر فقط، مثل قولنا كل إنسان حيوان، وكل حيوان مغتذ، وقولنا كل إنسان نام، وكل نامٍ مغتذ، بل ومن حدين أوسطين لا يُحمل أحدهما على الآخر، مثل قولنا كل قابل للذة متحرك، وكل متحرك متغير، مع قولنا كل قابل للذة ساكن، وكل ساكن متغير، فالأول أحد حديه الأوسطين تحت الآخر، فإنّ الحيوان تحت النامي. وأما [حدّا] الثاني فهما مختلفان ليس أحدهما تحت الآخر. وكذلك قولنا كل إنسان ضاحك متعجب. وأيضاً كل إنسان مستحي، وكل مستحي متعجب، فإنّ هذين وإن كانا من جملة ما ينعكس أحدهما على الآخر لأجل موضوعهما، فهما ليسا مما يكون أحدهما تحت الآخر))[1].

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا واءم أرسطو في ذكره هذا، فأرسطو بيَّن أنّ الشيء الواحد يمكن أن تكون عليه براهين كثيرة، إذ تكون الحدود الوسطى لهذه البراهين متراتبة وليست من مرتبة واحدة، أو تكون هذه الأوساط محمولة بعضها على بعض، إذ ((يمكن أن تكون على شيء واحد براهين كثيرة، وليس إنما يكون ذلك بأن يؤخذ الحد الأوسط من رتبة واحدة بعينها فقط مثل أن يوجد الأوسط بين ا وب: جـ وء وز، لكن بأن يؤخذ من رتبتين مختلفتين. مثال ذلك: لتكن ا المتغير، والذي عليه ء المتحرك، والذي عليه ب القابل للذة، وأيضاً لتكن جـ القابل للسكون، فحق أن يقال ء على ب، وا أيضاً ء. وذلك أنّ قابل اللذة هو متحرك، والمتحرك هو متغير. وأيضاً حق أن يقال ا على جـ وجـ على ب. وذلك أنّ كل ما يقبل اللذة قد يقبل السكون، والقابل للسكون قد يتغير. فيكون القياس إذاً بأوساط مختلفة ليست من رتبة واحدة. غير أنّ ليس يكون ذلك بألاّ يكون ولا واحد من الوسطين محمول على الآخر، إذ كان يلزم أن يوجد كلاهما لشيء واحد بعينه))[2].

وذكر ابن رشد بما أنّ الحد الأوسط في البراهين الحقيقية- بوصفه ذاتياً- هو من طبيعة الجنس الذي تنظر فيه هذه البراهين، لزم إن كان هذا الجنس مقولاً بتناسب، كان الحد الأوسط في هذه البراهين مقولاً بتناسب، وإن كان هذا الجنس مقولاً بتواطؤ، كان الحد الأوسط فيها مقولاً بتواطؤ، فمثال المقولة بتناسب هو أن نسأل لِمَ تكون الكميات المتناسبة متناسبة إذا بُدلت؟ فيُجاب لأنّ أضعافها توجد بالشرط المفترَض في هذه الكميات المتناسبة[3].

وبناءً على هذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في ذكره هذا، إذ قرر ابن سينا أنّ المسائل إذا كانت حدودها الوسطى خاصة، فإنّها في الحقيقة واحدة وليست كثيرة، إذ يكون مطلوبها واحداً، فالمسائل ((إذا أخِذتْ لها حدود وسطى مخصَّصة فليست بالحقيقة كثيرة بل واحدة لوحدة المطلوب: فإنّ التخصيصات الملحقة به قد تزال وتبقى العلة علة للمعنى العام في ذلك الحكم

---

[1] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٧-٢٤٨.
[2] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٦.
[3] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٤٩.

بعينه: مثل إبدال النسبة يُخصَّص بالعدد. وهناك حد أوسط ويُخصَّص بالمقادير، وهناك حد أوسط آخر، وإنما هو أولاً للكم بما هو كم. والحد الأوسط هو الشيء المشترَك للحدين الأوسطين المأخوذين في العلمين المختلفين، وهو النحو من التزيد المجعول علة. وذلك أولاً للكم، لكنه كما عَرَض للحدين الأكبرين والأصغرين إن خُصِّصا بجنس واحد، فكذلك عَرَض للأوسطين أن خُصِّصا))[١].

واستناداً على هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا ماثل أرسطو في تقريره هذا، إذ أبان أرسطو أنّ الحد الأوسط إذا كان من جنس واحد، فإنّه يكون لجميع الصناعات التي الكائنة تحت هذا الجنس، فإنّ الحد الأوسط لو ((كان على طريق الجنس، فهو لها على مثال واحد. مثال ذلك: لِمَ صارت إذا بُدِّلتْ هي أيضاً متناسبة؟ وذلك أنّ العلل في ذلك في الخطوط والأعداد هي مختلفة وهي واحدة بعينها: وذلك أنّ بما هي خطوط هي مختلفة. وأما من طريق ما يتزيَّد فهي على هذا النحو واحدة بعينها في جميعها))[٢].

وبيَّن ابن رشد أنّ التقسيم ربما لا يُظهِر لنا الطبيعة الكلية التي هي السبب في نسبة العرض المسئول عنه إلى الموضوع في المطلوب، لكن ربما يظهر عرض عام لنا بواسطة التشريح، ينبئنا هذا العرض العام عن هذه الطبيعة الكلية، فنجعله في مقام هذه الطبيعة، مثلاً أنّنا وصلنا بالتشريح إلى أنّ كل حيوان له قرون فهو ذو كرش ولا أسنان له في الفك الأعلى، فإذا سُئلنا مثلاً لِمَ كان الأيَّل له قرون؟ أجبنا لأنّ له كرشاً ولا أسنان له في الفك الأعلى، كذلك حين نصل بالترشيح إلى أنّ كل حيوان طويل العمر هو صغير المرارة بالنسبة إلى جسمه، فإذا سئلنا مثلاً لِمَ صار الإنسان طويل العمر؟ أجبنا لأنّه صغير المرارة[٣].

وعلى وفق هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في بيانه هذا، إذ صرَّح ابن سينا أنّ التشريح ربما يخلص بنا إلى معنى ينفع في نسبة العرض إلى الموضوع، وإن لم يكن هذا المعنى هو العلة القريبة، فإنّنا ((إذا كنّا حصَّلنا بالتشريح والتجربة معاً أنّ الكرش يوجد لشيء هو ذو قرنين وذو رجل، ولكن لا لأنّه ذو رجل: إذ قد لا يوجد لِذِي رجل آخر، ولكن لأنّه ذو قرن، إذ كل ذي فرن مثل... الماعز فله كرش، فإذا قيل لنا لِمَ لهذا الحيوان كرش؟ فقلنا لأنّه له قرن، أو إن قيل لنا لِمَ ليس له قرش؟ فقلنا لأنّه ليس له قرن، كان هذا نافعاً بوجه ما في جواب اللِمَ، وإن لم يكن فيه إعطاء العلة القريبة. ولكن يجب أن يتأمل أنّ أيّ معنى يلزم أيّ معنى بالذات حتى لا يجعله لازماً لما هو أخص منه أو أعم منه))[٤].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٤٧.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٧٨-٤٧٩.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٤٧.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣١٩.

وبناءً على هذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن سينا وافق أرسطو في تصريحه هذا، إذ أبدى أرسطو أنّ موجوداً عاماً ربما يكون هو العلة في نسبة الأشياء إلى بعضها، فلو ((كان شيء آخر يظهر أنّه موجود عام بأن نأخذ هذا والأشياء التي يتبعها هذا والأشياء التي هي لازمة لهذا، مثال ذلك أنّ الأشياء اللازمة للحيوانات ذوات القرون هي أنّ لها كرشاً وأنّه ليس لها الأسنان العليا. ثم نأخذ من الرأس لأي الأشياء تلزم القرون. وذلك أنّه بيِّنٌ لأيّ سبب وُجِدِ لتلك الأمرُ الموصوف، فإنّه إنما يوجد لها من أجل أنّ لها قروناً))[١].

وذكر ابن رشد أنّ الأشياء المحمولة على الشيء دائماً وبالماهية منها ما تُحمل عليه وهي أعم منه، وهذا العموم إما يتجاوز طبيعة الجنس الذي يوجد فيه هذا الشيء، وإما لا يتجاوز طبيعة هذا الجنس، مثلاً نحمل بالماهية على (الثلاثة) أنّها موجودة، وأنّها عدد فرد، إلاّ أنّ حملنا عليها- أنّها موجودة- يتعدى طبيعة الجنس الذي هي فيه، وهو العدد، لأنّ معنى الوجود أعم من العدد، وأما معنى الفرد، فإنّه لا يتجاوز جنس (الثلاثة) الذي هو العدد، إذن بهذه الطريقة تُستنبط الحدود بأن تتخيّر المحمولات على الشيء بالماهية التي لا تتعدى جنس هذا الشيء، ونجمعها إلى أن نجد منها أول جملة، ويكون كل واحد منها أعم من الشيء، ويكون جميعها مساوياً للشيء المقصود تحديده، فإذا اجتمع من هذه المحمولات ما صفته هذه، كان هذا هو حد تام للشيء، مثلاً أنّنا نجد (الثلاثة) يُحمل عليها بالماهية أنّها عدد فرد، وأنّها عدد أول، أي أول بالمعنيين اللذين يقال بهما في العدد إنّه أول، وهو الذي لا يتركب من عدد، والذي لا يعدّه إلاّ الواحد، فالأول في العدد يقال على هذين المعنيين، فنجد كل واحد من هذه المحمولات أعم من (الثلاثة)، وجميعها مساوٍ (للثلاثة)، لأنّ الفردية توجد لها ولغيرها، والأول، الذي هو غير مركب من عدد، يوجد لها وللاثنين، فلا توجد لغيرها، فحد (الثلاثة) ضرورة هو الذي أثبِتتْ منه ذاتها أنّها عدد فرد أول، فإذا حُملتْ أشياء أكثر من واحد على الشيء بالماهية، فإما تكون قوتها قوة الجنس إن لم يكن لها اسم واحد، وإما تكون جنساً إن لم يكن لها اسم واحد، لكن إن كانت جنساً أو قوتها قوة الجنس، كانت أعم ولم تكن مساوية، فإذا كانت هذه المحمولات على (الثلاثة) ليست جنساً لأنّها ليست أعم، فيلزم أن تكون حداً، فهذه هي الطريقة التي تُسلك في استنباط حدود الأنواع الأخيرة[٢].

واستناداً على هذا يثبِّت الباحث أنّ ابن رشد اجتمع مع ابن سينا في ذكره هذا، لأنّ ابن سينا يرى أنّنا يمكن أن نحصل على حد الشيء بان نحمل عليه أشياء بالماهية لا تتجاوز جنسه، إلى أن نصل إلى أول جملة منها، ويكون كل واحد من هذه الأشياء المحمولة أعم من الشيء المحدود، إلاّ أنّ جميعها يكون مساوياً للشيء المراد تحديده، فإنّنا ((إن أردنا أن نحد النوع ولا نتجاوز منه إلى

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٧٣.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٤٠-١٤١.

تحديد الجنس، أخذنا كل محول مقوِّم لماهيته ضروري مقول على الكل، وأوّلي معاً. وإن أردنا أن نتجاوزه إلى تحديد الجنس، لم نقتصر على المحمولات الكلية الأولية، بل أخذنا جميع ذلك وأخذنا ما هو أوّلي له وما ليس أوّلياً له. فإذا وجدنا فقد تمكنا من تحديد الجنس. فإنّا إذا أسقطنا من حد النوع ما هو أخص المحمولات به، بقي حد الجنس. مثاله: إذا أردنا أن نحد الثلاثية فلا نأخذ "الموجود" لأنّه خارج عن جنسها- وهو العدد- بل نأخذ ما يلائم جنسها. فإن كنا نريد أن نحدها وحدها، أخذنا في الحد كل ما هو أوّلي من الذاتيات. و... الأولية لا توجب الخصوص: فإنّ الجنس والفصل أوّلي للنوع: فنأخذ "العدد" لأنّ الثلاثية عدد، ونأخذ "الفرد" لأنّ الثلاثية فرد، ونأخذ "الأوّل". و"الأوّل" له معنيان فنأخذه بالمعنيين جميعاً: أحدهما أن يكون العدد غير مركب من عددين البتة، والآخر أن يكون العدد لا يعده عدد. فخمسة "أوّل" من جهة أنّه لا يعده عدد، وليس "أولاً" من جهة أنّه لم يتركب من عددين: وذلك لأنّه مركب من ثلاثة أو اثنين. وأما الثلاثة "فأوّل" من الجهتين جميعاً. فالعدد محمول أوّل عليه وعلى غيره، و"الفرد" محمول أوّل عليه وعلى خمسة وسبعة. و"الأوّل" محمول عليه وعلى غيره وهو الاثنان. ولا يوجد محمول مقوِّم لماهيته "أوّل" يُحمَل عليه إلاّ هذه. فتكون جملتها مساوية للثلاثة من الوجهين جميعاً: أعني في المعاكسة وفي الماهية معاً. ويجب ألاّ يُناقَش في الأمثلة، ولا يقال لنا إنّ الفرد ليس نوعاً من العدد بل هو من الأعراض اللازمة لأنواع العدد، الذاتية لها، فإنّ المناقشة في الأمثلة لا فائدة فيها. ونعود من رأس فنقول إنّ مساواة هذا القول للثلاثية أمر ظاهر: إذ لا يقال على جنسه ولا يقال على شيء غير الثلاثية مما هو تحت جنسه وهو مما يختص بجنسه، وهو آخر ما ينقسم المحمول عليها، فيتأدى إلى جوهره))[١].

وفي ضوء هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا رادف أرسطو في رأيه هذا، إذ أظهر أرسطو أنّ الأشياء الموجودة للشيء دائماً، وتكون أعم منه، إلاّ أنّها لا تخرج عن جنسه، يمكن أن تكون حداً للشيء، لأنّ ((الأشياء الموجودة دائماً لكل واحد منها ما يَفْضُلُ عليه وهي أكثر منه، غير أنّها لا تخرج عن جنسه (وأعني بقولي "إنّها تَفْضُلُ عليه وهي أكثر منه" جميعَ الأشياء الموجودة لكل واحد من الأشياء على الكل، وهي موجودة أيضاً لآخر غيره). مثال ذلك: قد يوجد شيء موجودة لكل ثلاثية، إلاّ أنّه موجود أيضاً لما ليس هو ثلاثية (بمنزلة معنى الموجود فإنّه قد يوجد للثلاثية، إلاّ أنّه قد يوجد أيضاً لما ليس هو عدداً، ومعنى الفرد أيضاً موجود لكل ثلاثية، ووجوده أكثر (وذلك أنّه موجود للخماسية أيضاً)، غير أنّه ليس يخرج عن جنسها. فإنّ الخماسية هي عدد، وليس يخرج معنى الفرد من العدد. فينبغي أن نتخيّر أمثال هذه إلى أن ننتهي في تخيّرها إلى مقدار ما يكون كل واحد منها وجوده أكثر وتكون جميعها ليست بأكثر. وذلك أنّ هذا قد يلزم

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٠٦-٣٠٨.

ضرورة أن يكون جوهرَ الأمر، مثال ذلك معنى العدد، ومعنى الفرد. ومعنى الأوّل على ضربَي الأوّل موجودٌ لكل ثلاثية. وأعني بضربَي الأوّل أنّه لا يعدّه عدد، وأنّه ليس هو مركباً من الأعداد. فالثلاثية إذاً هي هذا الشيء: أعني عدداً فرداً أوّل، وبهذه الحال أوّل. وذلك أنّ كل واحد من ذينك المعنيين موجود لجميع الأفراد، وهذا الأخير موجود للثنائية أيضاً. فأما جميعها فليست موجودة ولا لواحد. فإن كان قد عُلِم مما أتينا به فوق أنّ الأشياء المحمولة من طريق ما هو، هي ضرورية، وكانت الضرورية هي كلية، وكانت الأشياء المقتضبة بهذه الحال هي موجودة للثلاثية بشيء آخر من طريق ما هو، فمن الاضطرار أن تكون للثلاثية هي هذه. فأما أنّها جوهر فمعلوم من هذا المعنى، وهو أنّه قد يلزم ضرورة إن لم تكن هذه معنى الوجود للثلاثية، فتكون كجنس ما: إما مسمًّى؛ وإما غير مسمًّى. فيكون إذاً موجوداً لأكثر من الثلاثية: فليوضِّح أنّ الجنس هو هذا، أعني أنّه موجود بالقوة لأكثر؛ فإن كان هذا ليس موجوداً ولا لشيء آخر إلاّ للثلاثيات غير المتجزئة، فقد يكون هذا هو معنى الوجود للثلاثية. وذلك أنّا نضع أيضاً أنّ جوهر كل واحد هو المقولة الأخيرة التي بعد غير المتجزئة التي هي بهذه الحال. وكذلك إذاً تكون الأشياء التي تبيَّن من أمرها أنّها هكذا لشيء آخر- أيّ شيء كان- هي الوجود له وما هو))[١].

إذن التراتب والحمل هما سبب تعدد الحدود الوسطى عند ابن رشد، فربما توجد مسألة واحدة، لكن البراهين التي عليها تكون كثيرة، وهذه الزيادة في البراهين ناتجة إما عن وجود الحدود الوسطى بعضها تحت بعض، وإما عن حمل بعض الحدود الوسطى على بعض.

ثانياً: تناهي الحد الأوسط

ذكر ابن رشد أنّ المنفعة في البحث عن المقدمات المكوَّنة من الإيجاب والسلب هي المنفعة عينها التي توجد في البحث عن المقدمات الموجبة فحسْب، أي هل توجد مقدمات سالبة غير ذوات أوساط؟ وهل تكون العلوم السالبة متناهية؟ وقوة هذين الطلبين في الحدود المنعكسة بعضها على بعض قوة واحدة، فإذا كانت المحمولات إما متناهية وإما غير متناهية، فإنّ الموضوعات- أيضاً- تكون إما متناهية أو غير متناهية، لأنّ المحمولات فيها يمكن أن تكون موضوعات، فإذا وجدنا لمحمول ما أوَّل موضوعاً أخيراً، فإنّنا نجد لموضوع ما أوَّل محمولاً أخيراً، وبالعكس، إذ يمكن أن يصير ذلك المحمول الأوّل موضوعاً أوّل، فيُترَقى منه إلى محمول أخير، وهو الموضوع الأخير، وإذا لم نجد موضوعاً أخيراً، فلا نجد محمولاً أخيراً، كذلك إذا لم نجد محمولاً أخيراً، فلا نجد موضوعاً أخيراً[٢].

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٦١-٤٦٣.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٥.

وفي ضوء هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد توافق مع ابن سينا في ذكره هذا، إذ قرر ابن سينا أنّ أجزاء القضايا موجودة بذاتها، ويمكن البحث عن تناهي الوضع فيها، كما يمكن البحث عن تناهي الحمل فيها، فإنّ ((أنّ المحمولات بذاتها موجودة، والموضوعات بذاتها موجودة. فليكن موضوع بذاته مثل ج وليس من شأنه أن يصير محمولاً إلاّ بالعرض. وليكن حَمْلُ هـ على ج أولاً بلا متوسط وكذلك ز لـ هـ، ب لـ ز. أفترى أنّ هذه المحمولات تتمادى بلا نهاية من موضوع أوّل محدود فيؤخَذ دائماً على كل محمول بلا واسطة ولا يقف، أو يقف؟ ثم ليكن ب شيئاً ليس من شأنه أن يُحمَل عليه شيء آخر بالذات، لكنه محمول على ط بلا وسط؛ وط على ج كذلك وج على ب كذلك. أفترى أنّ هذا النزول في الموضوعات من محمول أوّل محدود، يتمادى بلا نهاية ويؤخذ دائماً موضوع لموضوع بلا واسطة ولا يقف، أو يقف؟ والفرق بين البحثين أنّا ابتدأنا في الأول منهما من الموضوع المحدود وأخذنا نصعد في المحمولات. وابتدأنا في الثاني منهما من المحمول المحدود وأخذنا ننزل في الموضوعات. ولتكن أ محمولة على ج بتوسط ب سواء كان أ لا محمول عليه أو عليه محمول؛ وج لا موضوع له أو له موضوع. فهل يمكن أن يكون بين أ وبين ب أوساط موضوعات لـ أ ومحمولات على ب بلا نهاية، وبين ج وب كذلك؟ وهذا البحث يفارق الأوّلين بأنّ المحدود كان في ذينك طرفاً واحداً، والمحدود ها هنا طرفان. وإنما يطلب: هل الوسائط بينهما بغير نهاية، فيكون هذا البرهان متوقف الصحة على براهين بلا نهاية))[١]؟

لهذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن سينا جانس أرسطو في تقريره هذا، إذ أبان أرسطو أنّ البحث عن أول موضوع وآخر محمول هو بحث يكون متناهياً في البراهين الموجبة، وهو أيضاً منتهياً في البراهين السالبة، لأنّ ((من البيِّن الظاهر أنّ هذا قد يقف أيضاً في البراهين السالبة إلى كلتا الحيثيتين، إذ كان قد يقف في البراهين الموجبة. فليكن غير ممكن أن يمعن إلى ما لا نهاية، لا إلى فوق من ناحية الأخير (وأعني بالأخير الشيء الذي لا يوجد ولا لشيء من الأشياء، وقد يوجد له شيء آخر بمنزلة ء)، ولا أيضاً من الأول إلى ناحية الأخير (وأعني بالأول ما هو محمول على شيء آخر وليس يُحمَل عليه هو ولا شيء واحداً آخر): فإن كانت هذه موجودة في السلب أيضاً، فقد يقف الإمعان فيه. وذلك أنّ الأنحاء التي بها يتبيَّن أنّه غير موجود هي ثلاثة: فإنّه إن كان ما يوجد له جـ قد يوجد ب لجميعه، وما يوجد له ب لا يوجد أ لشيء منه. فمقدمة ب جـ- ودائماً المقدمة التي هي أحد البعدين- قد يجب ضرورة أن تتخطى إلى ما لا وسط له، إذ كان هذا البعد إيجابياً. وأما المقدمة الأخرى فمن البيِّن أنّها أنّه إن كانت غير موجودة لشيء آخر هو أقدم بمنزلة ء، فقد تدعو الحاجة إلى أن تكون موجودة لكل ب. فإن كانت أيضاً غير موجودة لآخر هو أقدم من ء، فقد تدعو الحاجة أن يكون موجوداً لكل ء. فمن قِبَل أنّ الطريق إلى أسفل قد ينقطع ويقف،

---
[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٢٨.

وجب أن يكون الطريق إلى فوق يقف أيضاً ويؤخذ شيء ما أول هي غير موجودة له. وأيضاً إن كانت ب موجودة لكل أ وغير موجودة لشيء من جـ، فـ أ غير موجودة لشيء من جـ))[١].

وبيَّن ابن رشد أنّ الأطراف إذا كانت متناهية فإنّ الأوساط يجب ضرورة أن تكون متناهية، فلو كان يمكن إذا كانت الأطراف متناهية بالفعل، والأوساط بينها غير متناهية بالفعل، لكان لا يمكن السلوك من طرف إلى طرف، لأنّ السلوك بينهما يكون بالأوساط، فإذا كانت الأوساط غير متناهية، فالسلوك بها سلوك غير منقضٍ، وإذا كان السلوك من أحد الطرفين غير منقضٍ، فالطرف الآخر غير موجود بالفعل، وهو قد فُرض موجوداً بالفعل، وهذا خلف[٢]، وسواء افترضنا الأوساط غير متناهية بين بعض الأوساط الموجودة بالفعل بين الطرفين الموجودين بالفعل، أو بين جميع الأوساط الموجودة بالفعل بين الطرفين، مثلاً يكون الطرفان (أ) و(ب)، والأوساط التي بينهما (جـ) و(د)، فسواء افترضنا هذه الأوساط غير المتناهية بين (أ) و(جـ)، وبين (جـ) و(د)، وبين (د) و(ب)، أو افترضناها بين حدين فحسْب، وافترضنا أنّ الحدود الباقية ليس بينها أوساط، مثل أن نفترض الأوساط غير المتناهية بين (أ) و(د) فحسْب، والحدود الباقية ليس بينها أوساط، فإنّ اللازم في هذا هو واحد[٣].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد التقى مع ابن سينا في بيانه هذا، فابن سينا ذهب إلى أنّ الحدود الوسطى بين الأطراف الموجبة تكون متناهية، فلو لم تكن متناهية لَما كان من الممكن لنا الانتقال من طرف إلى آخر، سواء إذا كنا صاعدين أم نازلين، فإنّ ((الوسائط بين حدي الإيجاب متناهية. فليكن كل ب أ: فنقول إنّ الوسائط بينهما متناهية وهي الأشياء التي تُحمَل على واحد منها، أو يُحمَل واحد منها على ب وبعضها على بعض في الولاء. وذلك أنّها إن كانت بغير نهاية لكان إذا أخذنا إذا أخذنا من جهة ب، صاعدين على الولاء، أو من جهة أ نازلين على الولاء، لم نبلغ البتة الطرف الثاني. وسواء أخذنا بعضها على الولاء بلا واسطة بينها، أو أخذنا بعضها وقد تركنا الوسائط فيما بينها، أو أخذنا الكل متتالية ولا واسطة بينها وكانت لا تتناهى، أو أخذنا الكل على طفرات يتضاعف لها ما لا نهاية له، فإنّ الكلام في ذلك واحد. فإذا كنا كلما ابتدأنا من حد لم ننتهِ إلى حد أخير، فليس هناك حد أخير: فإنّه لا فرق بين قولك هذا سبيل لا يتناهى عند السلوك، وقولك لا حد له. وكذلك قولك له حد، وقولك يُتناهَى إليه عند السلوك واحد))[٤].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في مذهبه هذا، إذ أنبأ أرسطو بأنّ الحدود الوسطى من غير الممكن أن تكون غير متناهية، سواء حصلت من فوق أم من أسفل، فإنّ

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٩١-٣٩٢.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٦.
[٣] يُنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٢٩-٢٣٠.

((الأشياء المتوسطة... غير ممكن أن تكون غير متناهية متى وقعت من فوق وأسفل، (وأعني بالفوق الإمعان إلى ناحية الأمر الكلي، والأسفل الإمعان إلى ناحية الأمر الجزئي) فإنّه إن كان عندما تحمل أ على ء تكون المتوسطات- وهي المرسوم عليها ب- غير متناهية، فمن البيّن أنّه قد يمكن الإمعان من أ إلى ناحية الأسفل آخر على آخر محمولاً بلا نهاية. وذلك أنّه قبل الوصول إلى د تكون التي بينهما بلا نهاية. ومن ء إلى فوق تكون الأشياء التي بينهما قبل الوصول إلى أ بلا نهاية. فإن كان هذا غير ممكن، فلا يمكن أيضاً أن تكون التي بين أ وء غير متناهية. وذلك أنّه ولا لو قال قائل إنّ بعض هذه المتوسطات مثل ما من أ ب... جـ قد يتبع بعضاً لبعض حتى لا يكون بينهما متوسط. وبعضها لا سبيل إلى أن يوجد كذلك، فإنّه لا فرق في هذا المعنى. فإنّ ما اقتضبه من ب إما نحو أ وإما نحو ء. فإما أن يكون الذي بينه وبينه بلا نهاية، وإما ألاّ يكون كذلك، أعني أن يكون التي بينها أولاّ بلا نهاية، فإنّه لا فرق في ذلك: كان من أوّل وهلة أو لم يكن كذلك. وذلك أنّ الأشياء التي تأتي بعد هذه تكون بلا نهاية))[١].

وقرر ابن رشد أنّ الأطراف في البراهين السالبة إذا كانت محدودة، فإنّ الأوساط محدودة متناهية أيضاً، فإذا افترضنا أنّ الأوساط المحمولة بإيجاب غير متناهية بين طرفين موجودين بالفعل أحدهما محمول على الآخر بإيجاب بحمله على أوساط غير متناهية، فلا يمكن أن يكون هذان الطرفان أحدهما محمول على الآخر بإيجاب، كذلك يكون الحال في الطرفين اللذين أحدهما محمول على الآخر بالسلب بحدود سالبة وسطى لا نهاية لها، فكل شيء يُسلَب عن شيء بوسط يعني وجود مقدمتين، إحداهما موجبة، والأخرى سالبة، فإذا أوْجِب وجود مقدمات موجبة غير ذوات أوساط، فيجب أن يكون الحال في المقدمات السالبة هكذا، مثلاً نفترض أنّ (أ) سُلبَت عن (ب) بسلبْها عن (جـ)، ووجود (جـ) لـ (ب)، وسَلبُها عن (جـ) كان بسلبها عن (هـ)، ووجود (هـ) لـ (جـ)، وهكذا إلى ما لا نهاية، وإذا كان الحال هكذا، فلا توجد (أ) مسلوبة عن (ب) في وقت من الأوقات، إلاّ لو أمكن وجود مقدمات موجبة لا نهاية لها بين طرفين محدودين، والبرهان السالب، الذي يتكون من أطراف متناهية، سواء أكان مؤلـّفاً في الشكل الأول أم الشكل الثاني أو الثالث، يكون اللازم واحد في هذا، فلا بدّ في كل قياس من مقدمة موجبة ومقدمة كلية، كذلك إن كان هذا البرهان مؤلـّفاً من أكثر من شكل واحد، فإنّ المؤلـّف من المتناهي هو متناه ضرورة[٢].

واعتماداً على هذا يجد الباحث أنّ ابن رشد ماثل ابن سينا في تقريره هذا، فابن سينا يرى أنّ تناهي الأطراف السالبة ناتج من تناهي الأطراف الموجبات، لأنّ الزيادة في السالبة تكون بزيادة الموجبة، وإذا كانت الأطراف السالبة متناهية، فمن الضروري أن تكون الأوساط التي بينها

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٩٠.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٦-٩٧.

متناهية، فإنّ ((الأمر في السلب إذا قلنا: لا شيء من ج أ وكان بينهما واسطة: أعني شيئاً مثل ب يوجد لـ ج ولا يوجد له أ، فليس يمكن أن تكون دائماً بواسطة بعد واسطة في المقدمتين جميعاً: الكبرى السالبة والصغرى الموجبة. أما الموجبة... وأما السالبة فلأنّ بيان ذلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة، أما على سبيل الشكل الأول... فيجب على كل حال إن كانت الوسائط التي للكبريات السالبة تذهب إلى غير النهاية، أن تحصل موجبات بغير نهاية، لكل سالبة موجبة وسالبة ينتجانها معاً، ثم للموجبة موجبات... فإذا كانت الحدود الموجبة للصغرى السافلة لا يمكن أن تذهب إلى غير نهاية بين حدين، فبيِّنٌ أنّ الذي لا يزيد عليها في العدد من حدود الكبريات العالية السالبة متناهية. وكذلك هذا إذا كان الشكل شكلاً ثانياً: وذلك لأنّ الموجبة وإن لم يجب فيه أن تكون الصغرى بعينها، فلا بد من أن يكون في كل قياس مقدمة موجبة. وأما الشكل الثالث منها، فإنّ الموجب فيها متعيِّن على كل حال))[1].

لهذا يرى الباحث أنّ ابن سينا شابه أرسطو في رأيه هذا، إذ أفصح أرسطو عن تناهي الحدود الوسطى السالبة، لأنّ أطرافها تكون متناهية بتناهي الموجبات المتسبِّبة في زيادتها، ويكون تناهيها من الأعلى ومن الأسفل، فلو ((كان يتبيَّن على هذا النحو فقد يؤخذ ب أيضاً أنّها موجودة لـ هـ التي جـ غير موجود لكل هـ؛ وهذه أيضاً على مثال واحد. فمن قِبَل أنّه موضوع أنّه قد يقف من ناحية أسفل، فمن البيِّن أنّها قد تقف أيضاً القائلة إنّ جـ غير موجودة. ومن البيِّن الظاهر أيضاً أنّه وإن لم يكن بيانها بطريق واحد، لكن لجميعها أحياناً في الشكل الأول، وأحياناً في الثاني، وأحياناً في الثالث، فإنّه على هذا النحو أيضاً قد ينقطع ويقف، وذلك أنّ الطرق متناهية، فالتي هي متناهية مرات متناهية فلها بأجمعها نهاية))[2].

وذهب ابن رشد إلى أنّ المحمولات إذا كانت حدوداً، فَبَيِّنٌ أنّها متناهية من جهة الحمل، كذلك إذا كانت هذه المحمولات أجزاء حدود، فإنّها تكون متناهية من جهة الحمل، لأنّ أجزاء الحدود إن كانت لها حدود، وهكذا إلى ما لا نهاية، فلا يمكن أن نصل إلى الحدود التي تكوّنت بها هذه المحمولات، وهذا محال، فإن كنا نعرف المحمولات بحدودها، فيجب أن تكون أجزاء الحد متناهية، كذلك الموضوع للحدود أو أجزاء الحدود، يمكن أن يكون له موضوع، أي المحدودات، وهكذا إلى ما لا نهاية، فإنّ الموضوع إما أن يكون جنساً أو نوعاً، فإن كان جنساً، فلا بد أن يكون له نوع أخير، والنوع الأخير ينتهي حمله إلى الأشخاص، وإن كان نوعاً، فإنّه يُحمَل على الشخص

---

[1] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٣٠-٢٣١.
[2] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٩٣.

فحسْب، والشخص لا يُحمَل على شيء بالطبع، فهذه هي حال المحمولات الجوهرية إذا كانت حدوداً أو أجزاء حدود، أي إذا كانت أجناساً أو فصولاً[١].

وانطلاقاً من هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد تلاءم مع ابن سينا في مذهبه هذا، فابن سينا ذكر أنّ أرسطو قال إنّ المحمولات إذا كانت داخلة في ماهية الشيء تكون متناهية، فلو لم تكن متناهية لما كان من الممكن لنا تحديد الأشياء، وبما أنّ الحدود موجودة، لأنّ الأشياء متصوَّرة، فعليه تكون المبادئ متناهية، إذ أنّ ((المحمولات الداخلة في ماهية الشيء متناهية، لأنّ هذه داخلة في تحديد الأشياء، والحدود إنما تتم بها. فلو كانت الحدود متوقفة إلى أن توجد [المحمولات] فيها بغير نهاية، لما كان يمكننا أن نحد شيئاً. لكن الحدود موجودة، إذ الأمور متصورة، فمبادئها متناهية. ثم قيل بعد هذا في التعليم الأول إنّا إذا قلنا إنّ الأبيض يمشي، وهذا الكبير هو خشبة، فقد عكس الحمل والوضع عن وجه استحقاقه وأما إذا قيل الخشبة هي كبيرة، أو قيل هذا الإنسان يمشي، فإنّه قد أجرى الحمل والوضع على وجه استحقاقه. وذلك أنّ قولنا الأول- وهو أنّ الكبير خشبة أو الماشي إنسان- ليس معناه أنّ نفس الماشي من جهة ما هو ماش، أو الكبير من ما هو كبير موضوع للخشبة أو الإنسان، ولا معناه أنّ الماشي بنفسه شيء قائم غير مقتض ولا متضمن شيئاً آخر هو موضوع له، فإنّ ذلك لا يصبح: بل معنى قولنا "الماشي إنسان" أنّ الشيء الذي عرض له المشي وعرض له أن كان ماشياً، ذلك الشيء هو إنسان. وكذلك الشيء الذي عرض له أن كان بمقدار كذا وعرض له أن كان كبيراً، ذلك الشيء هو خشبة. وأما معنى قولنا "إنّ الإنسان ماش" معناه أنّ الإنسان نفسه- لا شيئاً يعرض له أن يكون إنساناً- هو نفسه ماش. وكذلك قولنا "الخشبة كبيرة" معناه أنّ نفس الخشبة- لا شيئاً آخر يعرض له يكون خشبة- هي كبيرة. وأنت تعلم أنّ بين قولك "الشيء الذي هو ماش وله عرض المشي"، وبين قولك "الشيء الذي هو إنسان أو خشبة أو جوهر أو ذات"، فرقاً. وذلك لأنّ الشيء في الأول عين من الأعيان هو في نفسه نوع من الأنواع، وحقيقة من الحقائق. والماشي، من حيث هو مجرد شيء ذي مشي، شيء آخر ليس هو. وأما في المثال الآخر، فإنّ الشيء الذي هو جوهر ليس غير ذات الجوهر، وليس شيئاً عرض له جوهرية فيكون في نفسه أمراً محصَّل النوعية والحقيقة: وقد أضيف إليه معنى آخر خارج عن ذاته يسمى لأجله جوهراً كما سمي هناك لأجله ماشياً. فالإنسان والخشبة بالحقيقة موضوعان ولا يقتضيان نسبة إلى موضوع وإلى شيء غير جوهرهما. فأما الماشي والكبير فكل واحد منهما يدل على معنى الماشي والكبير، ويدل على موضوع))[٢]. والموجودات تكون إما جواهر وإما أعراضاً،

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٧.
[٢] ابن سيناء، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٣١-٢٣٢.

فالجواهر هي الموجودات المستغنية عن الموضوع في وجودها الخارجي، في حين أنّ الأعراض لا يتحقق وجودها الخارجي إلاّ بموضوع[1].

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا اعتمد على أرسطو في ذكره هذا، إذ قرر أرسطو أنّ المحمولات، التي تُحمَل بوصفها ماهية للشيء، تكون متناهية، فلو كانت مستمرة إلى ما لا نهاية، لأصبح البحث عن حدود الأشياء إلى ما لا نهاية، وقطع ما لا نهاية له مستحيل، فيكون تحديد الأشياء مستحيل، فعليه لا بد من تناهي هذه المحمولات، فإنّ ((الأمر هو كذا أيضاً في تلك للذي ينظر على طريق المنطق... يتبيَّن بهذا النحو، وهو أنّه في الأشياء التي تحمَل من طريق ما الشيء، فالأمر بيِّنٌ. وذلك أنّه إن كان يوجد التحديد وكان قد يُعلَم ما هو وجود الشيء في نفس جوهره وكان غير ممكن أن يقطع ما لا نهاية له، فقد يلزم ضرورة أن تكون الأشياء التي تحمَل من طريق ذاتيات الشيء لها نهاية. وأقول بالجملة هكذا: وهو أنّا قد نقول قولاً حقاً إنّ هذا الأبيض يمشي، وذلك الكبير هو خشبة، وأيضاً إنّ هذه الخشبة هي كبيرة، وهذا الإنسان يمشي. وذلك أنّ بين القول بهذا النحو وبين القول الآخر خلافاً. فإني إذا ما أنا قلت إنّ هذا الأبيض هو عودٌ، لا على أنّ الأبيض هو الموضوع للعود. وذلك أنّ العود ليس معناه أبيض، ولا أيضاً ما هو موجود أبيض ما على أنّ الخشبة هي لهذه، لكن على طريق العرض. فأما إذا ما أنا قلت إنّ العود أبيض فلست أعني بذلك أنّ الأبيض عارضٌ لشيء آخر عرض له أن يكون عوداً (كما إذا قلت إنّ الموسيقار هو أبيض: وذلك أنّه حينئذ إما أعني بقولي إنّ الإنسان الذي عرض له أن يكون موسيقاراً هو أبيض)، لكن إنما أعني أنّ الخشبة هي الموضوعة، وهذا هو الذي كان لا على أنّه شيء آخر، لكن على أنّه هو الشيء الذي هو خشبة. فإن كان يجب أن نضع في أمر الشهير فليكن القول على هذا النحو هو الحمل. فأما على ذلك النحو الآخر، فإما ألاّ يكون معنى الحمل أصلاً، وأما إن كان فلا على الإطلاق، لكن الحمل على طريق العرض. فيكون: أما المعنى الذي هو كالأبيض فهو أنّه محمول، وأما بما هو خشبة فهو ما هو محمول عليه. فليوضع محمول يُحمَل دائماً على ما يُحمَل عليه على الإطلاق، لا على طريق العرض))[2].

وبيَّن ابن رشد أنّ هذه المحمولات إذا كانت أعراضاً للموضوعات، فهي- أيضاً- متناهية، وموضوعاتها متناهية، لأنّ كل عرض يُحمَل هو ضرورة إما محمول على الجوهر من جهة الكيف، أو محمول عليه من جهة الكم، أو محمول عليه من جهة المقولات الباقية، وإذا كان المحمول صفته هذه، فهو متناه ضرورة لتناهي المحمولات الجوهرية الموضوعة له، وهذا يكون حين يؤخذ المحمول محمولاً بالطبع، والموضوع موضوعاً بالطبع، وليس بالعرض، مثل أن

---

[1] يُنظر: الشبلي، د. أحلام مجلي شحيل، مبادئ الجسم الطبيعي في فلسفة صدر الدين الشيرازي، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٥م، ص٤٨.

[2] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٩٣-٣٩٥.

تـُحمَل مقولة عرض على مقولة عرض آخر بحملهما على الجوهر، فالجواهر تـُحمَل عليها حمـلاً حقيقياً إما أشياء تـُعرَف ماهيتها، وإمـا إحدى المقولات التسـع، وكل جنس ونـوع موجـود فـي أيـة مقولة هو متناه بتناهي أجناس مقولة الجوهر وأنواعها الموضوعة لهذه المحمولات، فالكليات لا توجد إلاّ في ما هو مشار إليه، وعليه لا فائدة من استعمال الصـور التـي يقول بهـا أفلاطـون، لأنّ البراهين تكون بهذه الأشياء المشار إليها[1].

وتأسيساً على هذا يجد الباحث أنّ ابن رشد شاطر ابن سينا في بيانه هذا، إذ ثبَّت ابن سينا أنّ المحمولات تكون إما ماهية للشيء، وإما أعراضاً له، فإذا كانت موضوعاتها متناهية، فبالضرورة تكون هي متناهية أيضاً، لأنّ ((كل حمْل فإما أن يكون من طريق مـا هو الشـيء، وإمـا أن يكون على سبيل كيف هو أو كم هو، أو مضاف هو، أو أين هو، أو متى هو، أو يفعل أو ينفعل، وكذلك سائر المقولات. وبعض ذلك داخل في الجوهر، وبعضه عـارض: كالإنسـان يُحمَل عليـه الأبيض. وليس في المحمولات شيء خـارج عن هذين البتـة. أمـا الصـور الأفلاطونيـة فعليهـا السـلام، فإنّهـا أصوات وأسماء باطلـة لا معنـى لهـا. ولـو كانـت موجـودة لم يكن لهـا مـدخل فـي علم البرهـان، إذ البرهان بهذه المحمولات المذكورة))[2].

وعليه يبيِّن الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في تثبيته هذا، إذ أبـدى أرسـطو أنّ الحمل على الجوهر يكون إما عن طريق الماهية وإما عن طريق المقولات، والجـواهر متناهيـة الوضـع، فعليه تكون هذه المحمولات متناهية بتناهي موضوعاتها، فإنّ ((البراهين هكذا تبـرهِن حتـى يكـون الحمل إما من طريق ما هو، وإما كيف هو، وإما كم هو، وإما مضـاف، وإما أنّه يفعل أو ينفعل، أو أين هو، أو متى حُمِل واحد على واحد. وأيضاً جميع الأشياء التي تـدل علـى الجـوهر- ممـا تـُحمَل على ما عليه تـُحمَل- إما أن تدل على أنّه هو ذاك، وإما أن تدل على أنّه هو الشيء، وإما أنّ جميع الأشياء التي ليس تدل على الجوهر، لكنها إنما تقال علـى شـيء آخر موضـوع الذي ليس هو، لا ذلك الشـيء الذي هو ذاك، ولا أيضـاً ذلك الذي هو الشـيء، فهـي أعراض، مثل أن يُحمَل علـى الإنسـان أنّـه أبـيض، وذلك أنّ الإنسـان لـيس هو مـا هو أبـيض، لكن لعلـه أن يكون حيوانـاً. فـإنّ الإنسان هو ما هو حيوان. فأما أنّ جميع الأشياء التي لا تدل علـى الجـوهر فهـي دائمـاً إنمـا تـُحمَل على شيء موضـوع، فهو معلوم، وأنّه ليس يوجد شيء هو أبـيض من حيث لـيس هو شـيئاً آخـر. فأما الصـور فعليهـا السـلام، إذ كانـت فرعـاً بـاطلاً لا محصـول لـه. وإن كانـت موجـودة، فلـيس لهـا مدخل فيما نحن بسبيله. وذلك أنّ البرهان إنما يكون على أمثال هذه))[3].

---

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٨.
[2] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٣٢-٢٣٣.
[3] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٩٥-٣٩٦.

إذن تناهي الأطراف هو الدليل على تناهي الأوساط عند ابن رشد، فمن غير الممكن أن تكون الأوساط غير متناهية وحدودها متناهية، فزيادة الأوساط لا تكون إلاّ بزيادة الأطراف.

المبحث الثاني
أصناف البرهان

المطلب الأول: تصنيف البرهان على ثلاثة أصناف رئيسة

أولاً: تصنيف البرهان على أساس الوجود والسبب

ثانياً: أصناف البرهان الرئيسة

أ- برهان الوجود

ب- برهان السبب

جـ- البرهان المطلق

المطلب الثاني: صنفا برهان الوجود

أولاً: برهان ذوات الأوساط

ثانياً: برهان غير ذوات الأوساط

المطلب الثالث: صنفا برهان غير ذوات الأوساط

أولاً: برهان غير ذوات الأوساط المنعكسة

ثانياً: برهان غير ذوات الأوساط غير المنعكسة

المطلب الأول
تصنيف البرهان على ثلاثة أصناف رئيسة

أولاً: تصنيف البرهان على أساس الوجود والسبب

صنّف ابن رشد البرهان على أساس الوجود والسبب، فإنّ برهان الوجود يعطي الوجود فحسْب، وأما برهان السبب، فيعطي السبب فحسْب إذا كان الموجود معلوماً، في حين أنّ البرهان المطلق يعطي الوجود والسبب معاً، وبما أنّ تصنيف البرهان على هذه الأصناف الثلاثة هو أمر معروف بنفسه، إذ أنّ الشيء المجهول يُبيَّن بشيء بينه وبينه صلة ذاتية، وبما أنّ الصلات الذاتية صلتان، هما إما صلة شيء متقدم على شيء، وإما صلة شيء متأخر عن شيء، وجب أن يُبيَّن وجود الشيء إما بأمر متقدم عليه يعطي سببه ووجوده، وإما بأمر متأخر عنه يعطي وجوده فحسْب، وأما براهين الأسباب فحسْب، وهي التي تتألف من الأسباب التي تلزم وجود المسبَّبات بالضرورة، فلا يلزمها المسبَّبات، لذلك إذا كانت المسبَّبات موجودة، لزم أن تكون هذه الأنواع من الأسباب أسباباً لها[١]*.

وتأسيساً على هذا يرى الباحث ما يأتي:-

---

[١] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨. أيضاً يُنظر، الربيعي، نبأ عبد الستار جابر، المنطق عند أبي البركات البغدادي- دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠١٢م، ص١١٩.

* إنّ الأساس في كل قياس هو الحد الأوسط فيه، فالأوسط هو السبب في حمل الأكبر على الأصغر، فلولا الأوسط لما تمكنا من الوصول إلى النتيجة التي هي المطلوب. يُنظر: المظفر، محمد رضا، المنطق، ط١، مؤسسة التأريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٢٨٨.

أولاً: إنّ ابن رشد يذهب إلى أنّ الصلة، التي توجَد بين الحد الأوسط والحد الأكبر في برهان الوجود، هي صلة ذاتية، فهي صلة شيء متأخر عن شيء، في حين أنّ الصلة، التي توجد بينهما في برهان السبب، هي صلة شيء متقدم على شيء، وهي صلة ذاتية أيضاً.

ثانياً: إنّ ابن رشد وافق كل من الفارابي وابن سينا في عدد وأصناف البرهان حين ذهب ابن رشد إلى أنّ عدد البراهين هو ثلاثة، وأصنافها هي، برهان الوجود، وبرهان السبب، والبرهان المطلق[١]، فأما الفارابي، فعدَّ أصناف البرهان ((ثلاثة أصناف، أحدها برهان الوجود، وهو الذي يسمى برهان أنّ الشيء، والثاني برهان لِمَ الشيء، والثالث [هو] البرهان الذي يجمع الأمرين جميعاً، وهذا هو البرهان على الإطلاق))[٢]، وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ البرهان المطلق يصنّف على صنفين هما برهان (لِمَ) وبرهان (إنّ) الذي يسمى دليلاً، و مذهبه هذا يتضح من العنوان الذي وضعه حين صنّف البرهان، وهذا العنوان هو ((في البرهان المطلق وفي قسميه اللذين أحدهما برهان لِمَ والآخر برهان إنّ ويسمى دليلاً))[٣].

ثالثاً: إنّ ابن رشد واءم ابن سينا في مذهبه إلى أنّ برهان الوجود يعطي الوجود فحسْب[٤]، فابن سينا قرر أنّ القياس إذا كان ((يعطي التصديق بأنّ كذا كذا ولا يعطي العلة في وجود كذا كذا كما أعطى العلة في التصديق فهو برهان إنّ))[٥].

رابعاً: إنّ ابن رشد باين ابن سينا في تصريحه أنّ برهان السبب يعطي السبب فحسْب[٦]، إذ ذهب ابن سينا إلى أنّ برهان (لِمَ) يعطي التصديق والسبب معاً، فالقياس ((إذا كان يعطي العلة في الأمرين جميعاً حتى يكون الحد الأوسط فيه كما هو علة للتصديق بوجود الأكبر للأصغر أو سلبه عنه في البيان، كذلك هو علة لوجود الأكبر للأصغر أو سلبه في نفس الوجود، فهذا البرهان يسمى برهان لِمَ))[٧].

ثانياً: أصناف البرهان

أ- برهان الوجود

---

[١] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٦.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٨.
[٤] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨.
[٥] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٩.
[٦] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨.
[٧] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٩.

ذهب ابن رشد إلى أنّ برهان الوجود يكون من الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة على الأمور المتقدمة عند الطبيعة[١].

وبناءً على مذهب ابن رشد هذا يرى الباحث ما يأتي:-

أولاً: إنّ ابن رشد يقصد بالأمور المتقدمة عند الطبيعة الأمور المتأخرة عندنا، بدلالة الجزء الأول من قوله الذي اعتمد عليه في مذهبه هذا، وهذا القول نصه هو: ((أن يكون أحد البرهانين من الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة على الأمور المتقدمة عند الطبيعة فيكون هذا النوع برهان وجود))[٢].

وفي ضوء هذا يصرِّح الباحث أنّ نص ابن رشد هذا يدل على أنّ الأمور المتأخرة عند الطبيعة تقابلها الأمور المتقدمة عند الطبيعة، في حين أنّ الأمور المتقدمة عندنا تقابلها الأمور المتأخرة عندنا، وعليه يضع الباحث هذا النص بصيغة أخرى، هي (أنّ برهان الوجود يكون من الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة على الأمور المتأخرة عندنا والمتقدمة عند الطبيعة).

ثانياً: إنّ ابن رشد خالف كل من الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فأما الفارابي، فبيَّن أنّ برهان الوجود قد يُستدل فيه بالمعلول على المعلول، لأنّ ((الصنف الثاني من البراهين التي تعطي الوجود فقط... هو الذي يعرِّف المتأخر بالمتأخر))[٣].

وأما ابن سينا، فبيَّن أنّ برهان (إنّ) ربما يكون فيه الأوسط والأكبر كلاهما معلولاً، إذ أنّ ((برهان الإنّ... قد يتفق فيه أن يكون الحد الأوسط في الوجود لا علة لوجود الأكبر في الأصغر ولا معلولاً له، بل أمراً مضايفاً له أو مساوياً له في النسبة إلى علته، عارضاً معه أو غير ذلك مما هو معه في الطبع معاً))[٤].

وعلى وفق هذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا تقاطعا مع أرسطو في بيانهما هذا، فأرسطو ذكر أنّ ((العلم بأنّ الشيء موجود... [يكون] متى كان كون القياس لا بغير ذوات الأوساط، وذلك أنّه ليس توجد العلة الأولى))[٥].

وقرر ابن رشد أنّ الاستقراء يؤخذ مثالاً على الاستدلال بالأمور المتقدمة عندنا على الأمور المتقدمة عند الطبيعة، فالاستقراء يُنتقل فيه من الجزئي إلى الكلي، والجزئي متقدم عندنا في المعرفة، ومتأخر في الطبيعة، في حين أنّ الكلي هو عكس هذا[٦].

---

[١] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٢٠٧.
[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٣] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤١.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٩-٨٠.
[٥] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٦٩.
[٦] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٢٠٧.

واعتماداً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد شابه ابن سينا في تقريره هذا، فابن سينا ذكر أنّ ((الاستقراء الذي تستوفى فيه الجزئيات كلها فإنّه بهذا اليقين [أي يقينياً بذاته] أيضاً إن كانت القضايا الجزئية يقينية، وهي التي تصير في القول كبريات وإن كان حقها أن تكون صغريات. وهي في جملة البرهان المفيد للإنّ، وذلك لأنّ ذلك الاستقراء هو بالحقيقة قياس، وهو القياس الشرطي الذي اسمه المقسَّم، فهو داخل في هذا الحكم))[١].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في ذكره هذا، إذ قال أرسطو في وجهَي بيان الأشياء بعضها ببعض في البراهين المضاعفة: إنّ ((أحد الوجهين [من تكوين البرهان المضاعف] هو أن يكون بعضها متقدماً عندنا، ومتأخراً عند الطبيعة... سوى أنّ الوجه الأول هو البيان الذي من قِبَل الاستقراء))[٢].

ب- برهان السبب

ذهب ابن رشد إلى أنّ برهان السبب يكون من الأمور المتقدمة عند الطبيعة على الأمور المتأخرة عندها[٣]. ويضع الباحث عبارة ابن رشد هذه بصيغة أخرى، هي (أنّ برهان السبب يكون من الأمور المتقدمة عند الطبيعة والمتأخرة عندنا على الأمور المتأخرة عند الطبيعة والمتقدمة عندنا).

ويسوِّغ الباحث هذا الوضع بأنّ ابن رشد يرى أنّ برهان الوجود يكون من الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة على الأمور المتأخرة عندنا والمتقدمة عند الطبيعة، وأنّ برهان السبب عكس برهان الوجود، إذ قال: ((أن يكون أحد البرهانين من الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة على الأمور المتقدمة عند الطبيعة فيكون هذا النوع برهان وجود. والآخر أن يكون من تلك الأمور المتقدمة عند الطبيعة على تلك الأمور المتأخرة، أي يعطي أسبابها من قِبَل الأمور المتقدمة إذا صار وجود المتقدمة معروفاً من وجود المتأخرة التي كانت أعرف عندنا))[٤].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٩.
[٢] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٢٠٦.
[٣] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٢٠٧.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ويرى الباحث أنّ قول ابن رشد، الذي نصَّ فيه على أنّ البرهان ((الآخر... يكون من تلك الأمور المتقدمة عند الطبيعة على تلك الأمور المتأخرة، أي يعطي أسبابها))[١]، فيه دلالة واضحة على أنّ ابن رشد يذهب إلى أنّ برهان السبب يعطي العلة.

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد واءم الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، إذ صرَّح كل من الفارابي وابن سينا أنّ برهان السبب يعطي العلة، فأما الفارابي، فذكر أنّ برهان السبب ((يفيد بذاته معرفة السبب))[٢]. أيضاً ذكر أنّ القياس الذي يفيد بذاته معرفة السبب يسمى برهان السبب، فإنّ ((المقاييس المؤتلفة عن مقدمات تيُقّن بها اليقين الضروري تنقسم إذن ثلاثة أقسام: أحدها... والثاني يفيد بذاته معرفة السبب... فالبرهان إذن ثلاثة أصناف: أحدها... والثاني برهان لِمَ الشيء))[٣]. وأما ابن سينا، فذكر أنّ القياس ((إذا كان يعطي العلة... فهذا البرهان يسمى برهان لِمَ))[٤].

وانطلاقاً من هذا يوضِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا اتفقا مع أرسطو في تصريحهما هذا، فأرسطو ذهب إلى أنّ برهان السبب يكون ((بالأشياء التي هي أقدم وأعرف عند الطبيعة وبالعلة))[٥]. ويقرر الباحث أنّ قول أرسطو (وبالعلة) قرينة على أنّ أرسطو يقصد برهان السبب.

جـ - البرهان المطلق

يرى ابن رشد أنّ البراهين المطلقة هي البراهين التي تعطي الوجود والسبب معاً، وهي البراهين التي عرض أن يكون الأعرف فيها عندنا هو الأعرف عند الطبيعة، وتكون طبيعة البراهين المطلقة مضاعفة، أي اثنين، لأنّ أحد نوعَي البرهان يكون مؤلـَّفاً من الأشياء التي هي أعرف عندنا، وهي المتأخرة عند الطبيعة، وهذه البراهين تتألف من الأسباب التي تلزمها المسبَّبات بالذات[٦].

ومن رأي ابن رشد هذا يستنتج الباحث أنّ ابن رشد يضع أربعة شروط للبراهين المطلقة، هي:-

١- يجب أن تعطي الوجود والسبب معاً.

٢- لا بد من أن يكون الأعرف فيها عندنا هو الأعرف عند الطبيعة.

٣- ضرورة أن تكون مضاعفة.

---

[١] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٦.
[٣] يُنظر:المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٩.
[٥] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٢٠٦.
[٦] يُنظر: المصدر نفسه، ص٣٤٨.

٤- لزاماً أن تتكون من الأسباب التي تلزمها المسبَّبات بالذات.

ويرى الباحث أنّ قول ابن رشد، الذي نصَّ فيه على: ((أن يكون الأعرف فيها عندنا هو الأعرف عند الطبيعة))[١]، يعني ابن رشد به أن يكون الأعرف فيها عندنا أعرف من جهة، ويكون الأعرف فيها عند الطبيعة أعرف من جهة أخرى، إذ نصَّ ابن رشد- في نفي الدور في البراهين المطلقة- على ((أن يكون البيان في البرهان من وجهين مختلفين، أعني أن يُبيِّن أحدهما من الشيء الواحد غير ما يُبيِّن الثاني، فتكون المقدمات تؤخذ في بيان النتيجة من وجه، وتكون النتيجة تؤخذ في بيان المقدمات من وجه، أي يعطي أحدهما في صاحبه نوعاً من العلم غير الذي يعطيه الآخر))[٢].

وتأسيساً على ما ذكِر عن برهان السبب والبرهان المطلق- عند ابن رشد- يقارن الباحث بينهما بما يأتي:-

١- إنّ برهان السبب يعطي السبب فحسْب، في حين أنّ البرهان المطلق يعطي السبب والوجود معاً[٣].

٢- في برهان السبب يكون الأعرف عندنا ليس هو الأعرف عند الطبيعة، في حين في البرهان المطلق يكون الأعرف عندنا هو الأعرف عند الطبيعة[٤].

٣- إنّ برهان السبب يكون من الأمور المتقدمة عند الطبيعة والمتأخرة عندنا على الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة، لأنّه غير مضاعف، في حين أنّ البرهان المطلق يكون من الأمور المتأخرة عندنا والمتقدمة عند الطبيعة على الأمور المتقدمة عند الطبيعة والمتأخرة عندنا، ومن الأمور المتقدمة عند الطبيعة والمتأخرة عندنا على الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة، لأنّه مضاعف[٥].

---

[١] المصدر نفسه، ص٢٠٧.
[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٣] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨.
[٤] يُنظر: المصدر نفسه، ص٢٠٧.
[٥] يُنظر: المصدر نفسه، ص٢٠٧-٢٠٨.

المطلب الثاني

صنفا برهان الوجود

أولاً: برهان ذوات الأوساط

قال ابن رشد: ((إنّ برهان الوجود نوعان))[١]. وتأسيساً على هذا يقرر الباحث ما يأتي:-

أولاً: إنّ ابن رشد صنّف برهان الوجود على صنفين رئيسين اثنين.

ثانياً: إنّ ابن رشد خالف ثامسطيوس (ت٣٨٨م) في عدد أصناف برهان الوجود، في حين أنّه واءم كل من الفارابي وابن سينا في هذا العدد، فأما في ما يرتبط بثامسطيوس، فذكر ابن رشد أنّ ثامسطيوس صنّف برهان الوجود على ثلاثة أصناف، إذ قال ابن رشد: ((أما ثامسطيوس فإنا نجده جعل البراهين التي تعطي الوجود ثلاثة أصناف))[٢]*.

وأما في ما يرتبط بالفارابي، فإنّ الفارابي صنَّف برهان الوجود على صنفين اثنين، لأنّ البراهين ((التي تعطي الوجود فقط صنفان))[٣].

في حين أنّ ما يرتبط بابن سينا، فإنّ ابن سينا صنّف برهان الوجود على صنفين رئيسين اثنين، إذ ذكر الصنف الأول بقوله: ((فيه مقدمة تحتاج إلى متوسط وهو العلة القريبة))[١]، وذكر

---

[١] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٥١.
[٢] المصدر نفسه، ص٣٦١.
* يلاحِظ الباحث على ابن رشد ملاحظة، وهي أنّ ابن رشد ذكر- في نصِّه هذا- أنّ أصناف برهان الوجود عند ثامسطيوس ثلاثة أصناف، إلاّ أنّ ابن رشد اقتصر على ذكر صنفين منها فحسب، إذ لم يذكر الصنف الثالث.
[٣] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٠.

الصنف الثاني بقوله: ((لا يكون قد أعطي في كل قياس منهما علة لا قريبة ولا بعيدة، ولكن أعطي في أحدهما ما ليس بعلة أصلاً))[٢].

وبناءً على تصنيف كل من ثامسطيوس والفارابي وابن سينا لبرهان الوجود يصرِّح الباحث أنّ ثامسطيوس باين أرسطو في عدد أصناف برهان الوجود، في حين أنّ الفارابي وابن سينا اتفقا مع أرسطو في هذا العدد*، فأرسطو ذكر صنفين رئيسين من برهان الوجود حين ذكر وجهين للاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب، ((أحدهما متى كان كون القياس لا بغير ذوات أوساط، وذلك أنّه ليس توجد العلة الأولى، والعلم بِلِمَ هو إنما يكون بالعلة الأولى؛ والنحو الآخر متى كان القياس بغير ذوات أوساط، لكن ليس العلة نفسها، بل بالتي تنعكس بالتساوي))[٣].

وبيَّن ابن رشد أنّ الصنف الرئيس الأول من برهان الوجود هو البرهان الذي يتألف من مقدمات ذوات أوساط، أي أنّه يتكون من أسباب البعيدة، فإنّ ((البرهان الذي يفيد وجود الشيء فقط يكون من مقدمات ذوات أوساط، وهي المقدمات التي هي أسباب بعيدة))[٤]. وانطلاقاً من هذا يذهب الباحث إلى الأمور الآتية:-

أولاً: يسمي الباحث هذا الصنف من برهان الوجود (برهان ذوات الأوساط).

ثانياً: إنّ ابن رشد تقاطع مع ثامسطيوس والفارابي في هذا الصنف، فأما في ما يرتبط بثامسطيوس، فإنّ ابن رشد ذكر أنّ ثامسطيوس قرر أنّ الصنف الأول من برهان الوجود هو ((الذي ينتج فيه المتقدم بالمتأخر))[٥]، أيضاً ذكر ابن رشد أنّ ثامسطيوس جعل الصنف الذي ينتج فيه الشيء بسببه البعيد صنفاً ثانياً من برهان الوجود، إذ قال: ((وأما ثامسطيوس فإنا نجده جعل... الصنف الثاني الذي يُنتَج فيه الشيء بسببه البعيد))[٦].

وأما في ما يرتبط بالفارابي، فإنّ الفارابي ذكر أنّ الصنف الأول من برهان الوجود هو ما يُنتقَل فيه من الأشياء المتأخرة في الوجود إلى الأشياء المتقدمة عليها فيه، فإنّ البراهين ((التي تعطي الوجود فقط صنفان، أحدهما التي تنتج الأشياء المتقدمة في الوجود بالأشياء المتأخرة عنها))[٧].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٠٢.
[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
* للأمانة العلمية يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد ذكر أنّ الفارابي واءم أرسطو في هذا التصنيف، ويستدل الباحث على تصريحه هذا بقول ابن رشد الذي نصه: ((أما أبو نصر فإنا نجده... قد قال إنّ براهين الوجود صنفان، كما قال أرسطاطاليس)). ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٦١.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٦٩.
[٤] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٨.
[٥] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٦١.
[٦] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٧] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤٠.

وعلى وفق هذا يقرر الباحث أمراً، وهو أنّ ابن رشد اعتمد على ذكر الفارابي هذا حين بيَّن الصنف الأول من برهان الوجود عند الفارابي، إذ قال ابن رشد: ((أما أبو نصر فإنا نجده... أنّه قال إنّ براهين الوجود صنفان، كما قال أرسطاطاليس. وابتدأ بذكر الصنف الأول منها المتفق عليه، وهو الذي ينتج فيه المتقدم بالمتأخر))[١].

ويثبّت الباحث في هذا الأمر نقطتين، هما:-

النقطة الأولى: هي أنّ إيراد ابن رشد لاسمَي (الفارابي وأرسطو) من جهة، وقوله (الصنف الأول) من جهة ثانية، وقوله (المتفق عليه) من جهة ثالثة، فيها دلالة واضحة على أنّ ابن رشد يصرِّح بأنّ الفارابي اتفق مع أرسطو في هذا الصنف.

النقطة الثانية: هي أنّ ابن رشد ناقض نفسه حين قرر- هنا- أنّ أرسطو يرى أنّ الصنف الأول هو الذي يكون من الأمور المتأخرة إلى الأمور المتقدمة، ويصرِّح الباحث أنّ سبب تناقض ابن رشد مع نفسه هو أنّ ابن رشد ذكر قبل قوله هذا قولاً ذهب فيه إلى أنّ أرسطو يرى أنّ الصنف الأول من برهان الوجود هو الذي يكون من الأسباب البعيدة وليس الذي يكون بالأمور المتأخرة على الأمور المتقدمة، إذ ((لمّا عَرف [أرسطو] الفرق بين أحد نوعَي براهين الوجود، وهو الذي يأتلف من الأسباب البعيدة... أخذ يعرّف الفرق الذي بين النوع الثاني من برهان الوجود... وهو الذي يبيَّن فيه الأمر المتقدم من المتأخر عنه))[٢].

ثالثاً: إنّ ابن رشد واءم ابن سينا في هذا الصنف، فابن سينا قال في حديثه على الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب: إنّ ((أحد القياسين [يقصد القياس الذي يتكون به برهان الوجود] فيه مقدمة تحتاج إلى متوسط وهو العلة القريبة... ولذلك لم يُعطَ فيها اللِمَ المحقق))[٣].

ويرى الباحث أنّ قول ابن سينا (فيه مقدمة تحتاج إلى متوسط وهو العلة القريبة) فيه دلالة واضحة على البرهان الذي يتكون من العلة البعيدة، أما قوله (لم يُعطَ فيها اللِمَ المحقق)، ففيه دلالة على برهان الوجود، وعليه يكون كل القول دالاً على صنف من برهان الوجود، وهو برهان ذوات الأوساط.

وقرر ابن سينا أنّ سبب الحاجة إلى الأوساط في هذا الصنف هو أن ((لا يكون قد وفيت فيه العلة الأولى، أي القريبة للأمر، الموجبة له لذاته))[٤]، بمعنى أنّ هذا البرهان ((أعطى العلة البعيدة))[٥].

---
[١] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٦١.
[٢] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٥٢.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٠٢.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٥] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وفي ضوء آراء كل من ثامسطيوس والفارابي وابن سينا- في هذا الصنف من برهان الوجود- يصرِّح الباحث أنّ ثامسطيوس والفارابي خالفا أرسطو في هذا الصنف، في حين أنّ ابن سينا وافقه فيه، لأنّ أرسطو ذكر أنّ الصنف الأول الرئيس من برهان الوجود يكون ((متى كان كون القياس لا بغير ذوات أوساط، وذلك أنّه ليس توجد العلة الأولى))[١]. وعليه يذهب الباحث إلى أنّ أرسطو يعني بذكره هذا أنّ هذا الصنف يكون من الأسباب البعيدة وليس الذي ينتج فيه المتقدم بالمتأخر.

وقارن ابن رشد بين هذا الصنف من برهان الوجود وبين البرهان المطلق بقوله: إنّ هذا الصنف ((ينتج فيه المتأخر بالمتقدم كالحال في البرهان المطلق، إلاّ أنّ الفرق بينهما أنّ المتقدم في البرهان المطلق هو سبب قريب خاص، وهذا هو سبب بعيد، أي ذو وسط))[٢].

ثانياً: برهان غير ذوات الأوساط

ذكر ابن رشد أنّ الصنف الرئيس الثاني من برهان الوجود هو البرهان الذي يتكون من مقدمات غير ذوات أوساط، لأنّ ((البرهان الذي يفيد وجود الشيء فقط قد يكون من مقدمات غير ذوات أوساط))[٣]. و يرى الباحث أنّ ابن رشد يقصد بقوله (يكون من مقدمات غير ذوات أوساط)، الاستدلال بالمعلول على العلة، بقرينة قوله عن هذا الصنف: ((لكن الحدود الوسط فيه أمور معلولة ومسبَّبة عن الطرف الأكبر))[٤]. وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث الأمور الآتية:-

أولاً: يسمي الباحث هذا الصنف من برهان الوجود (برهان غير ذوات الأوساط).

ثانياً: إنّ ابن رشد تقاطع مع كل من ثامسطيوس والفارابي في هذا الصنف أيضاً، فأما في ما يرتبط بثامسطيوس، فابن رشد ذكر أنّ الصنف الثاني من برهان الوجود عند ثامسطيوس هو الذي ينتج فيه الشيء بسببه البعيد، فإنّ ((ثامسطيوس... جعل البراهين التي تعطي الوجود ثلاثة أصناف: الصنف الأول... والصنف الثاني الذي ينتج فيه الشيء بسببه البعيد))[٥]. ويرى الباحث أنّ هذا يعني أنّ الصنف الثاني عند ثامسطيوس يكون من مقدمات ذوات أوساط.

وأما في ما يرتبط بالفارابي، فذكر الفارابي إنّ ((الصنف الثاني من البراهين التي تعطي الوجود فقط، فهو الذي يعرِّف المتأخر بالمتأخر. وهو أن يكون أمران تابعان لشيء واحد غيرهما،

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٦٩.
[٢] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٥٨.
[٣] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٨.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٥] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٦١.

وتكون مرتبة كل واحد منهما في التأخر عن ذلك الشيء مرتبة واحدة، وتكون نسبة أحدهما إلى الآخر إحدى تلك النسب التي ذكِرت، فيبيَّن وجود أحد المتأخرين لموضوع ما بأن يؤخذ الحد الأوسط فيه الأمر الآخر. مثال ذلك أنّ الأرض لا تتحرك، لأنّه ليس لها مكان تتحرك إليه، والحائط لا يتنفس، لأنّه ليس بحيوان))[١].

وبناءً على قول الفارابي هذا يُثبِّت الباحث نقطتين، هما:-

النقطة الأولى: هي أنّ هذا القول يعني أنّ الصنف الثاني من برهان الوجود عند الفارابي هو الذي ينتج المتأخر بالمتأخر.

النقطة الثانية: هي أنّ ابن رشد استند على هذا القول في بيان الصنف الثاني من برهان الوجود عند الفارابي، إذ قال ابن رشد: ((أما أبو نصر فإنا نجده قد... قال ما هذا نصه: والصنف الثاني من البراهين التي تعطي الوجود فقط فهو الذي يُعرف فيه المتأخر بالمتأخر، وهو أن يكون أمران تابعان لشيء واحد غيرهما، وتكون مرتبة كل واحد منهما في التأخير عن ذلك الشيء مرتبة واحدة، وتكون نسبة أحدهما إلى الآخر إحدى تلك النسب... فيبيَّن وجود أحد المتأخرين لموضوع ما بأن يؤخذ الحد الأوسط فيه الأمر الآخر. ثم قال: مثال ذلك أنّ الأرض لا تتحرك لأنّها ليس لها مكان تتحرك إليه، والحائط لا يتنفس لأنّه ليس بحيوان))[٢].

ورفضَ ابن رشد قول الفارابي هذا، الذي نصَّ الفارابي فيه على الصنف الثاني من برهان الوجود، لسببين، هما:-

السبب الأول: هو تغليط ابن رشد للفارابي في هذا القول، لأنّ ابن رشد ذكر أنّ الفارابي ضرب لتوضيح الصنف الثاني من برهان الوجود، الذي يكون الحد الأوسط فيه متأخراً، بأمثلة أرسطو التي وضَّح أرسطو بها البرهان الذي يكون الحد الأوسط فيه سبباً بعيداً، إذ قال ابن رشد: ((أما أبو نصر فإنا نجده قد غلط في هذا الموضع. وذلك أنّه قال... الصنف الثاني من البراهين التي تعطي الوجود فقط فهو الذي يعرف فيه المتأخر بالمتأخر... ثم قال: مثال ذلك أنّ الأرض لا تتحرك لأنّها ليس لها مكان تتحرك إليه... وهذه هي بعينها مُثل أرسطو في الصنف الذي قال فيه إنّ الحد الأوسط فيه سبب بعيد))[٣].

السبب الثاني: هو شك ابن رشد في هذا القول، إذ بيَّن ابن رشد أنّ ((في هذا القول شكوك))[٤].

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤١.
[٢] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٦١.
[٣] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ويلاحظ الباحث- على بيان ابن رشد هذا- أنّ ابن رشد ذهب إلى وجود (شكوك) في قول الفارابي، أي أنّ ابن رشد ذهب إلى وجود أكثر من شكين في هذا القول، إلاّ أنّه لم يذكر سوى شكين فيه فحسْب، إذ قال: إنّ ((في هذا القول شكوك: أحدها أنّ قوله... ومنها أنّ قوله))[١].

وشكّا ابن رشد- في قول الفارابي هذا- هما:-

الشك الأول: هو الذي يناقش ابن رشد فيه جزءاً من قول الفارابي، وهو الجزء الذي نصّ الفارابي فيه على أنّ الصنف الثاني من برهان الوجود ((هو الذي يعرِّف المتأخر بالمتأخر))[٢]، إذ يرى ابن رشد أنّ هذا الجزء من قول الفارابي ((يوجب أن يكون الحد الأوسط والأكبر في هذا الصنف من البرهان معلولين عن الموضوع، والسبب البعيد هو علة الموضوع أو المحمول. فكيف صح أن يتمثل بمثال أرسطو في هذا المعنى، مع وضعه أنّهما أمران متأخران في الموضوع؟ والسبب البعيد ليس بمتأخر عن الموضوع، فضلاً عن أن يكون هو والمتأخر الثاني في مرتبة واحدة كما قال))[٣].

الشك الثاني: هو ما يراه ابن رشد من تناقض بين قول الفارابي الذي نصَّ الفارابي فيه على أن ((تكون مرتبة كل واحد منهما [أي الأوسط والأكبر] في التأخر عن ذلك الشيء مرتبة واحدة))[٤]، وقوله الذي نصَّ فيه على أن ((تكون نسبة أحدهما إلى الآخر [أي الأوسط والأكبر] إحدى تلك النسب))[٥]، فابن رشد ذكر أنّ سبب التناقض هو ((أنّ ما كان بينهما إحدى النسب، فأحدهما متقدم على الآخر. وإذا كان أحدهما متقدماً على الآخر، وهما في موضوع واحد، فكيف يقال إنّ مرتبتهما في التأخر عن الموضوع مرتبة واحدة))[٦]؟

ورفضَ ابن رشد نفي هذا الشك - عن قول الفارابي- بأنّ هذا القول ممكن في الأمور المسلوبة، فابن رشد يرى أنّ حال السلب في الأشياء مثل حال الوجود فيها، إذ ((ليس لقائل أن يقول إنّ الأمور المسلوبة عن الشيء هي بهذه الصفة: مثل الحيوانية والتنفس فإنّهما في مرتبة واحدة من التأخر عن الحائط، فإنّ الحيوانية أقدم من التنفس، فسلب الحيوانية عن الحائط هو علة سلب التنفس عنه. وإذا كان الأمر كذلك، لم تكن مرتبتهما في السلبية مرتبة واحدة، وذلك أنّ حال السلب في الأشياء كحال الوجود))[٧].

---

[١] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٦١- ١٦٢.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤١.
[٣] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٦١- ٣٦٢.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤١.
[٥] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٤١.
[٦] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٦٢.
[٧] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ثالثاً: إنّ ابن رشد شابه ابن سينا في هذا الصنف أيضاً، إذ بيَّن ابن سينا أنّ الصنف الثاني الرئيس من برهان الوجود يتكوَّن من المعلول وليس من العلة، إذ ((لا يكون قد أعطي في كل قياس منهما علة لا قريبة ولا بعيدة، ولكن أعطي في أحدهما ما ليس بعلة أصلاً))[١].

وفي ضوء توضيح كل من ثامسطيوس والفارابي وابن سينا لهذا الصنف يرى الباحث أنّ ثامسطيوس والفارابي خالفا أرسطو في هذا الصنف أيضاً، في حين أنّ ابن سينا واءمه فيه أيضاً، فأرسطو ذهب إلى أنّ ((النحو الآخر [من الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب يكون] متى كان القياس بغير ذوات أوساط، لكن ليس العلة نفسها))[٢].

وبناءً على هذا يقرر الباحث أنّ أرسطو يعني بمذهبه هذا أنّ الصنف الثاني من برهان الوجود يُستدَل فيه بالمعلول على العلة، بقرينة قوله: إنّ ((الوجه الآخر [من الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب] هو [أنّ] البرهان على أنّ الشيء موجود، وإن كان من مقدمات غير ذوات أوساط، سوى أنّ الوسط يكون فيه من المعلولات))[٣]. وعليه يبيِّن الباحث أنّ قول أرسطو (الوجه الآخر هو البرهان على أنّ الشيء موجود)، وقوله (كان من مقدمات غير ذوات أوساط)، يدلان بوضوح على هذا الصنف.

وميَّز ابن رشد بين هذا الصنف من برهان الوجود وبين برهان السبب، فهذا الصنف يشابه برهان السبب من جهة ويخالفه من جهة أخرى، لأنّه ((وإن كان يشارك برهان السبب في كون مقدماته غير ذوات أوساط، فهو يفارقه في أنّ الوسط فيه يكون معلولاً، لا علة))[٤].

ويشترط ابن رشد لحصول هذا الصنف ((أن تكون الأمور المتأخرة في الوجود، وهي المعلولات، أعرف عندنا من الأمور المتقدمة))[٥].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٠٢.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٦٩.
[٣] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٥١.
[٤] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٥٢.
[٥] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٨.

المطلب الثالث
صنفا برهان غير ذوات الأوساط

أولاً: برهان غير ذوات الأوساط المنعكسة

بيَّن ابن رشد أنّ الصنف الأول من برهان غير ذوات الأوساط هو البرهان الذي تكون حدوده الوسطى أمور مساوية للطرف الأكبر ومنعكسة عليه، فإنّ ((الأمور المتأخرة التي تؤخذ حدوداً وسطاً في أمثال هذه البراهين [أي براهين غير ذوات الأوساط] صنفان: إما أمور مساوية للطرف الأكبر الذي هو العلة ومنعكسة عليه... فمثال التي هي معلولة ومنعكسة قول من بيَّن أنّ... القمر كري بأنّ ضوءه ينمو قليلاً قليلاً بشكل هلالي، بأن قال: القمر ينمو ضوءه بشكل هلالي، وما هو بهذه الصفة فهو كري الشكل، فالقمر كري الشكل، وذلك أنّ الكرية التي في القمر هي السبب لنمو ضوئه قليلاً قليلاً على ذلك الشكل، لكن النمو الذي بهذه الصفة أعرف عندنا من الكرية))[١]. وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث بما يأتي:-

---

[١] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٨.

أولاً: يسمي الباحث هذا الصنف من برهان غير ذوات الأوساط (برهان غير ذوات الأوساط المنعكسة).

ثانياً: إنّ ابن رشد شابه ابن سينا في هذا الصنف، فابن سينا ذكر أنّ من أصناف برهان الوجود ما يُستدَل فيه بالمعلول على العلة، ويكون المعلول منعكساً على العلة، إذ ((يمكن أن يكون ما ليس بعلة منعكساً على الحد الآخر من المقدمة))[١].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا وافق أرسطو في هذا الصنف، إذ قال أرسطو: إنّ ((النحو الآخر [من الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب يكون] متى كان القياس بغير ذوات أوساط، لكن ليس العلة نفسها، بل بالتي تنعكس بالتساوي))[٢].

ثانياً: برهان غير ذوات الأوساط غير المنعكسة

ذكر ابن رشد أنّ الصنف الثاني من برهان غير ذوات الأوساط هو برهان الوجود الذي تكون حدوده الوسطى أمور الحد الأكبر أعم منها، فإنّ ((البراهين التي الحدود الوسط فيها متأخرة عن الأكبر وليس تنعكس، فليس يتفق فيها إلاّ برهان وجود فقط))[٣].

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث ما يأتي:-

أولاً: يسمي الباحث هذا الصنف من برهان غير ذوات الأوساط (برهان غير ذوات الأوساط غير المنعكسة).

ثانياً: إنّ ابن رشد يشترط أن تكون الحدود الوسطى- في هذا الصنف- معلولة للأكبر، وغير منعكسة عليه، أي يكون الأكبر أعم منها، بدلالة قوله: إنّ ((الأمور المتأخرة التي تؤخذ حدوداً وسطاً في أمثال هذه البراهين صنفان: إما... وإما أمور الطرف الأكبر أعم منها))[٤].

ثالثاً: إنّ ابن رشد وافق ابن سينا في هذا الصنف أيضاً، فابن سينا ذكر أنّ المعلول قد لا ينعكس على الأكبر الذي هو العلة، إذ ((ربما لم يكن المعلول منعكساً، بل كان أعم مثل إضاءة البيت بسبب الاصطباح))[٥].

وعليه يرى الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في هذا الصنف أيضاً، إذ قال أرسطو: يكون ((النحو الآخر [من الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب يكون] متى كان القياس بغير

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٠٢.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٦٩. أيضاً يُنظر: ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، (من دون رقم الصفحة)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م، ص٨٣-٨٥.
[٣] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٩.
[٤] المصدر نفسه، ص٧٨.
[٥] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٠٣.

ذوات أوساط، لكن ليس العلة نفسها، بل... بأشياء هي أعرف: وذلك أنّه لا مانع يمنع أن يكون ما ليس هو علة من التي تُحمَل بالتساوي أعرف من العلة))[١].

المبحث الثالث

مجانبة ابن رشد للصواب في تنكيره لابن سينا

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٦٩.

المطلب الأول: تنكير ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود

أولاً: استثناء ابن رشد لابن سينا من الإقرار ببرهان الوجود

ثانياً: تظنين ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود

المطلب الثاني: الاستدلال على المجانبة

أولاً: الاستدلال الأول

ثانياً: الاستدلال الثاني

ثالثاً: الاستدلال الثالث

رابعاً: الاستدلال الرابع

المطلب الأول

تنكير ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود

أولاً: استثناء ابن رشد لابن سينا من الإقرار ببرهان الوجود

ذهب ابن رشد إلى أنّ تصنيف البرهان على ثلاثة أصناف هو أمرٌ مُجْمَع عليه عند أهل هذه الصناعة، إلاّ ابن سينا، فإنّه أنكر برهان الوجود، ورأى أنّه برهان غير صحيح، واعتمد- في إنكاره هذا- على أنّ الأمور المتأخرة عن الأمور المتقدمة لا تـُعرَف أنّها ذاتية للأمور المتقدمة، إلاّ إذا عُرف السبب الذي به وُجِد المتأخر عن المتقدم، مثلاً لا يمكننا أن نعرف أنّ الازدياد في ضوء القمر بشكل هلالي ذاتي له، ما لم نعرف السبب في هذا، وهو أنّ القمر كروي الشكل، وعليه لا يصح لنا بيان أنّ شكله كروي بأنّ ضوءه يزداد بشكل هلالي، لأنّ الازدياد أعرف، والشكل أخص، وأما لو كان الأمر بالعكس، لاتفق في هذا برهان يعطي الوجود والسبب معاً، أي أنّه يبيِّن أنّ ضوءه يزداد بشكل هلالي لأنّه كروي الشكل، ومتى لم يُشعَر بهذا المعنى في حمل الأعراض على

موضـوعاتها، لـم يكـن فـارق عنـدنا بـين المقـدمات التـي تؤلـّف مـن الأعـراض الذاتيـة، أي التـي محمولاتها أعراض ذاتية، والمقدمات التي تؤلّف من الأعراض التي شوهد بـالحس أنّهـا فـي جميع الموضوع من غير أن يُشعَر بالنسبة بينها وبين الموضوع، مثلاً قولنـا كل غـراب أسـوَد، وكل ثلـج أبيض، فإنّ هذه الأعراض ليست ذاتيـة ولا ضـرورية، إذ لا يمتنـع أن يوجد غـراب أبـيض، وأمثـال هذا لو نشأ إنسان في بلاد ليس فيها أسوَد ولا سمِع به، لقطع بمثل هذا القطـع أنّ كل إنسـان أبـيض، وإذا كان الاستقراء غير كافٍ ليكون العرض ضرورياً لموضوعه، فباضطرارٍ ما يجـب ألاّ نعـرف أنّ العرض ذاتي للموضوع ما لم نعرف سببه، وما كان سببه هو المطلوب، أي أنّه مجهول، لزم ألاّ تكون مقدمات الدلائل ذاتية، وإذا لم تكن ذاتية، لم تكن براهين، وأيضاً يقال فـي صـنفها الـذي يتـألف من الأسباب البعيدة[١].

وفي ضوء هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد ربما يكون معتمداً في مذهبه هذا علـى قول ابـن سينا الذي نصَّ فيه على أنّ المستدِل ((حينئذٍ يكون قد عرف وجوبه بعلته فاستحال أن يعود وتبيَّن به العلة، فإن فرضنا أنّه ليس يعرف أنّ الإنسان ناطق، فحينئذٍ لا يتبيَّن لـه أنّ الإنسـان ضـحاك بـاليقين ومن طريق الناطق. وإن كان بيّناً مثلاً أنّ كل ضحاك نـاطق فكيـف يصـير من ذلك بيّنـاً أنّ الإنسـان ناطق؟ وبالجملة إذا كان معلوماً أنّ الإنسان ناطق لـم يكـن لطلبـه والقيـاس عليـه وجـه. وإن كـان ممـا يُطلـَب ويُجهَل، فالصغرى في هذا القياس مجهولة يجب أن تـُطلـَب، فإذن من الجائز حينئذٍ أن يتوهم أنّه ليس كل إنسان بضاحك، فيكون العلم المكتسب منه جائز الزوال، إذ كـان إنمـا أكتـُسب من جهـة اعتبار أنّ كل إنسان ضاحك، فإن علم من الوجه الذي صـار الضـحك واجبـاً، وهو إن أعطِيَت العلـة الموجبة في نفس الأمر للضحك، فيجب ضرورة أن يكون ذلك قوة النطق، فيكون عرف أولاً أنّ كل إنسان ناطق، فاقتناصه ذلك بتوسط الضحك فضل. وكذلك حـال السـواد للغـراب، فإنـا إنمـا نقول كل غراب أسود بوجه من الاستقراء والتجربة، وإنما يمكننا أن نتيقن بذلك إذا عرفنـا أنّ للغـراب مزاجـاً ذاتياً من شأنه أن يسوِّد دائماً ما يظهر عليه من الريش))[٢].

ثانياً: تظنين ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود

ذكر ابن رشد أنّ السبب الذي غلـَّط ابن سينا هو مـا وُجد بـين اليقينين مـن تفاوت، أي الـذي يكـون بسـبب الشـعور بوجـود العـرض الـذاتي للموضـوع بسـببه، والـذي يوجـد لـه لانحصـاره فـي الموضوع، فظن ابن سينا أنّ انحصاره فـي الموضـوع لا يفيد يقينـاً، وأنّ الانحصـار لا يختلـف عن المقدمات الاستقرائية التي تـُستوفى فيهـا جميـع أنـواع الموضـوع مـن غيـر أن يشـعر الـذهن بالنسـبة

---

[١] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨-٣٤٩. أيضـاً يُنظـر: الشمري، د. باسمة جاسم، النقد المنطقـي لابن رشد، ط١، مراجعة: د. عبد الأمير الأعسم، نشر: بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٠م، ص٣٣١.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٨٦.

الذاتية بينهما، أيضاً ذكر ابن رشد أنّ الذهن لا يقطع بأنّ العرض محصور في طبيعة الموضوع، إلاّ ونشك أنّ هناك شيئاً هو السبب في انحصار هذا العرض في هذا الموضوع، وإن كان بَعْدُ لم يُعرف ما هو، وعليه تـُطلَب معرفته بسببه[١].

وبعد تظنين ابن رشد لابن سينا في برهان الوجود ردَّ ابن رشد هذا الظن، الذي فهمه هو من موقف ابن سينا من هذا البرهان، إذ قال ابن رشد: أما أنّ التصديق بالعرض الذاتي، الذي يوجد للموضوع بالسبب الخاص به، هو أتم تصديقاً من التصديق بالعرض الذاتي الذي يوجد للموضوع بطبيعة الموضوع، هو أمر واجب، وأما أننا لا نشعر بأنّ العرض ذاتي للموضوع إلاّ حين نشعر بسبب وجوده في هذا الموضوع، فهذا أمر غير صحيح، إذ ربما نشعر بأنّ العرض ذاتي بسبب انحصاره في طبيعة الموضوع، وهذا إما في الموضوع نفسه، وإما في جنسه الذاتي، أي نشعر بانحصار العرض في جنس الموضوع القريب، والدليل على هذا هو الاكتفاء في حدودِ مثل هذه الأعراض بأن يوجد فيها الموضوع، وإن لم يظهر سببه، وهذا هو الفارق بين المقدمات الذاتية والاستقرائية، أي إذا لم يشعر الذهن بضرورة أخذ الموضوع في حد العرض، كانت المقدمة استقرائية ولم يؤمَن أن يوجد موضوعها في وقت ما خالياً من هذا العرض، لكن اليقين بهذا هو أقل درجة من اليقين الذي يحصل بشعورنا بسببه هذا الموضوع، لهذا أصبحت براهين الدلائل أنقص في التصديق بالوجود من البراهين، لكن وإن كانت أنقص منها، فليس النقصان العارض لها مما يخرجها أن تكون من جنس البراهين، ولم نـَقـُل إنّ سواد الغراب ذاتي للغراب، ولا بياض الققنس* ذاتي للققنس، لأنّ السواد ليس محصوراً في طبيعة الغراب ولا في جنسه القريب الذي هو الحيوان، ولو كان محصوراً في جنسه، لكان من الأعراض الذاتية له، ولقـَطعت النفس أنّ كل غراب أسود، وعليه وجب في مثل هذه الأمور ألاّ تشعر النفس بالذاتية فيها حتى تشعر بالسبب، ولهذا لو نشأ إنسان على المجرى الطبيعي من بلاد البيض بحيث لا يرى أسود ولا يسمع به، لما قطع قطعاً أنّه واجب أن يكون كل إنسان أبيض وإن كان لم يحس بَعْدُ إنساناً أسود[٢].

---

[١] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٥٠.

* الققنس هو((طائر أبيض هو البجعة، أو البلشون أو مالك الحزين. واللفظ يوناني... وأرسطو يضرب به المثل على البياض ومن ثم انتقل إلى كتب المنطق العربية)). ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٥٠ (الهامش).

[٢] يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٩-٣٥٠.

المطلب الثاني

الاستدلال على المجانبة

أولاً: الاستدلال الأول

يرى الباحث أنّ ابن رشد جانب الصواب في تنكيره لابن سينا في برهان الوجود، والاستدلال الأول للباحث على هذه المجانبة هو أنّ نصَّ ابن سينا، الذي بيَّن فيه أنّ المستدِل ((حينئذٍ يكون قد عرف وجوبه بعلته فاستحال أن يعود وتبيَّن به العلة، فإن فرضنا أنّه ليس يعرف أنّ الإنسان ناطق، فحينئذٍ لا يتبيَّن له أنّ الإنسان ضحاك باليقين ومن طريق الناطق. وإن كان بيِّناً مثلاً أنّ كل ضحاك ناطق فكيف يصير من ذلك بيِّناً أنّ الإنسان ناطق؟ وبالجملة إذا كان معلوماً أنّ الإنسان ناطق لم يكن لطلبه والقياس عليه وجه. وإن كان مما يُطلَب ويُجهَل، فالصغرى في هذا القياس مجهولة يجب أن تُطلَب، فإذن من الجائز حينئذٍ أن يتوهم أنّه ليس كل إنسان بضاحك، فيكون العلم المكتسب منه جائز الزوال، إذ كان إنما أكتُسب من جهة اعتبار أنّ كل إنسان ضاحك، فإن علم من الوجه الذي صار الضحك واجباً، وهو إن أعطِيَت العلة الموجبة في نفس الأمر

للضحك، فيجب ضرورة أن يكون ذلك قوة النطق، فيكون عرف أولاً أنّ كل إنسان ناطق، فاقتناصه ذلك بتوسط الضحك فضل. وكذلك حال السواد للغراب، فإنا إنما نقول كل غراب أسود بوجه من الاستقراء والتجربة، وإنما يمكننا أن نتيقن بذلك إذا عرفنا أنّ للغراب مزاجاً ذاتياً من شأنه أن يسوِّد دائماً ما يظهر عليه من الريش))[١]، ناقش ابن سينا استدلالاً آخر فيه، يُنتقَل من العلة القريبة إلى العلة فيه.

وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ برهان الوجود لم يرد في نصِّ ابن سينا هذا، ففي برهان الوجود لا يُنتقَل من العلة القريبة إلى العلة، بل يُنتقَل من المعلول إلى العلة، بدلالة قول ابن سينا: إنّ القياس إذا كان ((يعطي التصديق بأنّ كذا كذا ولا يعطي العلة في وجود كذا كذا كما أعطى العلة في التصديق فهو برهان إنّ))[٢]. هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إنّ الباحث يفهم من قياس الضحّاك ومثال السواد أنّ ابن سينا لا فارق عنده بين المقدمات، التي لمحمولاتها أسباب في حملها على موضوعاتها ولا تُعرف بها لا المقدمات البيِّنة بذاتها، والمقدمات الاستقرائية.

أيضاً يرى الباحث أنّ من الجلي أنّ ابن سينا له مأخذان على قياس الضحّاك، فأما المأخذ الأول، فهو إن كان الحكم مجهولاً وعُلِم بغير سببه الذي يوجبه، فلا يكون يقينياً، إذ يكون جائز الزوال، فإنّ ((الشيء أو الحال إذا كان له سبب لم يُتيقن إلاّ من سببه... والشك الذي كان في القياس الذي لأكبره سبب يصله بأصغره، كان حين لم يُعلَم من السبب الذي به يجب، بل أخِذ من جهة هو بها لا يجب بل يمكن))[٣]. وأما المأخذ الثاني، فهو إن كان الحكم معلوماً ومطلوباً البرهان عليه في الوقت نفسه، أي يكون سبباً للعلم بنفسه، فلا مسوّغ في طلبه وإقامة القياس عليه، وكلا المأخذين يرتبطان بالأشياء التي لها أسباب تجب بها لا الأشياء البيِّنة بذاتها، إذ ((يكون قد عرف وجوبه بعلته فاستحال أن يعود وتبين به العلة))[٤].

ويبيِّن الباحث أنّ ابن سينا أظهر أنّ من الممكن أن تكون أمثال قياس الضحّاك صحيحة، وهذا يكون إذا انتفى الشرط الذي كان هو السبب في بطلان أمثال هذه القياسات، وهذا الشرط هو ((إن أوجب ولم يحتج إلى زيادة. وحينئذٍ يكون قد عرف وجوبه بعلته فاستحال أن يعود وتبيَّن به العلة))[٥].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٨٦.
[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها، ص٧٩.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٨٦-٨٧.
[٤] المصدر نفسه، ص٨٦.
[٥] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وبناءً على هذا يفهم الباحث إنّ هذا الشرط إن انتفى يكون المعلول منتجاً للعلم اليقيني غير الزائل، أي إذا لم يوجب واحتاج إلى زيادة يكون من الممكن الاستدلال بالمعلول على العلة.

ووضَّح ابن سينا الإشكال في هذه القياسات، إذ ((مما يشكل إشكالاً عظيماً أنّ الحيوان كيف يكون سبباً لكون الإنسان جسماً على ما ادعينا من ذلك؟ فإنّه ما لم يكن الإنسان جسماً لم يكن حيواناً. وكيف يكون سبباً لكون الإنسان حساساً؟ وما لم يكن الإنسان حساساً لم يكن حيواناً، لأنّ الجسمية والحس سببان لوجود الحيوان، فما لم يوجد الشيء لم يوجد ما يتعلق وجوده به. وأيضاً إذا كان معنى الجسم ينضم إلى معنى النفس فيكون مجموعهما- لا واحد منهما- حيواناً، فكيف يُحمَل الجسم على الحيوان فيكون كما يُحمَل الواحد على الاثنين؟ وكذلك كيف تـحمَل النفس على الحيوان فيكون كما يُحمَل الواحد على الاثنين))[١]؟

ويجد الباحث أنّ هذا الإشكال، الذي وضَّحه ابن سينا، اعتقده ابن رشد- فيما بعد- فكرة يتبناها ابن سينا حين خطَّأ ابنُ رشد ابنَ سينا في أمثال هذه البراهين، إذ قال ابن رشد: ((من هنا يبين أيضاً خطأ ما يقوله ابن سينا وهو يظن أنّه يأتي في ذلك بأمر مستدرَك من أنّه قد يتفق أن يكون الحد الأوسط معلولاً عن الطرف الأكبر أنّ الأكبر إذا أنزِل موجوداً لزم أن يكون الأوسط موجوداً من قِبَل أنّه علة له، فليس يمكن الحد الأوسط في مثل هذا البرهان أن يكون سبباً لوجود الأكبر في الأصغر، إلاّ أن يؤخذ نوعان من الأسباب يلزم عن وجود كل واحد منهما وجود الآخر. وعلى هذا فيكون الحد الأوسط علة للأكبر- وإن كان أراد أن يكون الحد الأكبر علة وجود الأوسط على الإطلاق، أعني من غير أن يلزم عن وجود الأكبر وجود الأوسط، ويكون الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر، لا علة لوجود الأكبر نفسه، فبذلك يوجد كثيراً- مثل قول القائل: الإنسان حيوان، والحيوان جسم. لكن أمثال هذه هي علل بالعرض. فإنّه ليس السبب الأول الذاتي في كون الإنسان جسماً أنّه حيوان، إذ كان الإنسان هو بما هو إنسان حيوان، فضلاً عن أن يكون جسماً))[٢].

وحلَّ ابن سينا هذا الإشكال بأن ميَّز بين معنيين لكل مفهوم من هذه المفاهيم، فإنّنا ((إذا عرفنا الجسم الذي هو مادة والجسم الذي هو جنس، والحساس والناطق الذي هو صورة أو جزء، والذي هو فصل، وبان لنا من ذلك أنّ ما كان منه بمعنى المادة أو الصورة فلا يُحمَل البتة، ولا يؤخذ حدوداً وسطى بذاتها وحدها، بل كما تؤخذ العلل حدوداً وسطى))[٣].

ثم طبَّق ابن سينا هذا التمييز على هذه المفاهيم، فإن ((أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط أنّه ليس داخلاً فيه معنى هو غير هذا- وبحيث لو انضم إليه معنى

---

[١] المصدر نفسه، ص٩٩.
[٢] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص١٨٦-١٨٧.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٩٩.

غير هذا مثل حسٍ أو تغذٍ أو غير ذلك كان خارجاً عن الجسمية محمولاً في الجسمية مضافاً إليها- كان المأخوذ هو الجسم الذي هو مادة))[١].

وبيَّن ابن سينا أنّنا في حال ((أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق بشرط ألاّ نتعرض لشيء آخر البتة، ولا نوجب أن تكون جسمية لجوهرية مصورة بهذه الأقطار فقط، بل جوهرية كيف كانت ولو مع ألف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية، وصورة وكان معها وفيها الأقطار ولكن للجملة أقطار ثلاثة على ما هي للجسم وبالجملة، أي مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهراً ذا أقطار ثلاثة، وتكون تلك المجتمعات- إن كانت هناك مجتمعات- داخلة في هوية ذلك الجوهر، لا أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار ثم ألحِقت بها تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم، كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس))[٢].

ونفى ابن سينا أن يكون الجسم المادة محمولاً، في حين أنّه يرى أنّ المحمول هو الجسم الجنس، ((فالجسم بالمعنى الأول- إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصور التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة- فليس بمحمول، لأنّ تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط. وأما هذا الثاني فإنّه محمول على كل مجتمِعٍ من مادة وصورة، واحدة كانت أو ألفاً، وفيها الأقطار الثلاثة. فهو إذن محمول على المجتمِع من الجسمية التي هي المادة، ومن النفس، لأنّ جملة ذلك جوهر. فإن اجتمع من معانٍ كثيرة فإنّ تلك الجملة موجودة لا في موضوع. وتلك الجملة جسم لأنّها جوهر له طول وعرض وعمق))[٣]. وعلاقة النفس بالجسم تتَّضح بمفهوم النفس، فالنفس هي أول كمال يحصل للجسم الطبيعي الآلي الذي ينمو ويتغذى[٤].

كما ميَّز ابن سينا بين معنيين لمفهوم الحيوان، ((فإنّ الحيوان إذا أخِذ حيواناً بشرط ألاّ يكون في حيوانيته إلاّ جسمية واغتذاء وحس، كان لا يبعد أن يكون مادة، وأن يكون ما بعد ذلك خارجاً عنه، فربما كان مادة للإنسان وموضوعاً وصورته النفس الناطقة، وإن أخِذ بشرط أن يكون جسماً بالمعنى الذي به يكون الجسم جنساً وفي معاني ذلك الحيوان على سبيل التجويز للحس وغير ذلك من الصور. ولو كان النطق- أو فصل يقابل النطق- غير متعرض لرفع شيء منها أو وضعه بل مجوزاً له وجود أي ذلك كان في هويته، ولكن هناك معها بالضرورة قوة تغذية وحس وحركة ضرورة، ولا ضرورة في ألاّ يكون غيرها أو يكون، كان حيواناً بمعنى الجنس))[٥].

---

[١] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٢] المصدر نفسه، ص١٠٠.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٠٠.
[٤] يُنظر: إبراهيم، د. نعمة محمد، الفلسفة الإسلامية، ج١، ط١، دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ٢٠٠٧م، ص١٦٨.
[٥] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٠٠.

أيضاً ميَّز ابن سينا بين معنيين في مفهوم الحساس ومفهوم الناطق، ((فإن أخِذ الحساس جسماً أو شيئاً له حس بشرط أن تكون زيادة أخرى، لم يكن فصلاً بل كان جزءاً من الإنسان. وكذلك كان الحيوان غير محمول عليه. وإن أخِذ جسماً أو شيئاً مجوزاً له وفيه ومعه أي الصور والشرائط كانت، بعد أن يكون فيها حس، كان فصلاً وكان الحيوان محمولاً عليه))[١].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا يضع قاعدة للتمييز بين المادة والصورة من جهة، والجنس والفصل من جهة أخرى، فأي ((معنى أخذته مما يشكل الحال في جنسيته أو ماديته فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه- أيها كان- على أنّها فيه ومنه، كان جنساً. وإن أخذته من جهة بعض الفصول وتممت به المعنى وختمته حتى لو أدخِل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة وكان خارجاً، لم يكن جنساً بل مادة، وإن أوجبتَ له تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل، صار نوعاً. وإن كنت في الإشارة إلى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك، كان جنساً، فإذن باشتراط ألاّ تكون زيادة يكون مادة، وباشتراط أن تكون زيادة نوعاً، وبألاّ يتعرض لذلك بل يجوز أن تكون كل واحدة من الزيادات على أنّها داخلة في جملة معناه، يكون جنساً))[٢].

وطبَّق ابن سينا هذه القاعدة على المقصود الأول في الإشكال، فإنّ الجسمية توجد للإنسان ((قبل الحيوانية في بعض وجوه التقدم إذا أخِذتْ الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس. وكذلك إنما يوجد له الجسم قبل الحيوانية إذا كان الجسم بمعنى لا يُحمَل عليه، لا بمعنى يُحمَل عليه. وأما الجسمية التي يجوز أن توضع متضمنة لكل معنى مقرون به مع وجوب أن تتضمن الأقطار الثلاثة، فإنّها لا توجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان إلاّ وقد تضمن الحيوانية بالفعل بعد أن كان مجوزاً في نفسه تضمنه إيّاها. فيكون معنى الحيوانية جزءاً ما من وجود ذلك الجسم إذ حصل حال الجسم، بعكس حال الجسم الذي بمعنى المادة فإنّه جزء من وجود الحيوان، ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة، فإنّما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه. وما يوضع تحته فهي أسباب لوجوده وليس هو سبباً لوجودها. ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصَّل قبل وجود النوعية، لكان سبب وجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة- وإن كانت قبليته لا بالزمان- ولكن إذ يوجد ذلك، يوجد شيء ليس هو النوع، بل علة للنوع يوجد بوجوده النوع، فلا يكون النوع هو هو، وهذا محال. بل وجود تلك الجسمية في النوع هو وجود النوع لا غير، بل هو في الوجود هو نوعه))[٣].

ثانياً: الاستدلال الثاني

---

[١] المصدر نفسه، ص١٠١.
[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٠١-١٠٢.

يرى الباحث أنّ قول ابن رشد، الذي ذكر فيه أنّ ابن سينا ذهب إلى أنّ ((الأمور المتأخرة عن الأمور المتقدمة المركبة ليس يُوقَف على كونها ذاتية للأمور المتقدمة، إلاّ إذا وُقِف على السبب الذي من قِبَله وُجد المتأخر عن المتقدم))[١]، جانب ابن رشد الصواب فيه، لأنّ ابن سينا لا يقصر المحمول الذاتي على ما له سبب فحسْب، إذ يرى أنّ الأكبر ربما يُحمَل على الأصغر حملاً ذاتياً من دون سبب، إذ يمكن أن يكون هذا الحمل لذات الموضوع، ومع هذا يكون البرهان هو برهان وجود يقيني وليس برهان سبب، بدلالة قوله: ((إن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بيِّن الوجود له؛ والأوسط كذلك للأصغر إلاّ أنّه بيِّن الوجود للأصغر؛ ثم الأكبر بيِّن الوجود للأوسط؛ فينعقد برهان يقيني؛ ويكون برهان إنّ ليس برهان لِمَ))[٢]. أيضاً بدلالة قوله: ((إنّ كل ذي سبب فإنما يجب بسببه. وأما ها هنا فكان بدل السبب الذات، وكان الأكبر للأصغر لذاته ولكن كان خفياً، وكان الأوسط أيضاً له لذاته لا بسببٍ، حتى إن جُهل جُهل، ولكنه لم يكن خفياً، فقد عُلمت المقدمة الصغرى بوجوبها، والكبرى أيضاً كذلك، إذ لم يكن الأكبر للموصوفات بالأوسط إلاّ لذاتها، لا لسببٍ يُجهل حكمه لجهله))[٣]. كذلك بدلالة قوله: ((ثم لسائل أن يسأل فيقول إنّه إذا لم يكن بين الموضوع والمحمول سبب في نفس الوجود، فكيف تبيَّن النسبة بينهما ببيان؟ فنقول: إذا كان ذلك بيناً بنفسه لا يحتاج إلى بيان، ويثبت فيه اليقين من جهة أنّ نسبة المحمول إلى الموضوع لذات الموضوع، فذات الموضوع يجب مواصلتها للمحمول... فالعلم الحاصل يقيني))[٤].

وانطلاقاً من هذا يذهب الباحث إلى أنّ من البيِّن أنّ ابن سينا يتحدث على تسويغ نسبة المحمول إلى الموضوع من دون سبب، أي أنّه يقر بوجود نسبة بينهما من دون سبب، إذ لا تكون هذه النسبة حاصلة بعلة، بل تكون حاصلة لذات الموضوع، أي بالانحصار، ومع هذا تكون هذه النسبة ذاتية يحصل بها علم يقيني، وهذا هو ما يقصده بقوله: ((يمكننا أن نتيقن بذلك [أي أنّ كل غراب أسود] إذا عرفنا أنّ للغراب مزاجاً ذاتياً من شأنه أن يسوِّد دائماً ما يظهر عليه من الريش))[٥].

ثالثاً: الاستدلال الثالث

يرى الباحث أنّ ابن رشد جانب الصواب حين قرر أنّ ابن سينا أخرج برهان الوجود من جنس البراهين، إذ قال ابن رشد: إنّ ((القسمة [الثلاثية] للبراهين هي أمر مُجْمَع عليه عند أهل هذه

---

[١] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٩.
[٣] المصدر نفسه، ص٨٧.
[٤] المصدر نفسه، ص٩٣.
[٥] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٨٦.

الصناعة، إلاّ ابن سينا: فإنّه أنكر برهان الوجود، وزعم أنّه برهان غير صحيح))[١]. ويرى الباحث أنّ سبب هذه المجانبة هو أنّ ابن سينا يقر ببرهان الوجود، ويرى أنّه من جنس البراهين، وهذا ما يبيّنه الباحث في ما يأتي:-

أ- أقرَّ ابن سينا بأنّ برهان الوجود هو من جنس البراهين حين صنّف البرهان المطلق على برهان الوجود وبرهان السبب، إذ وضع عنواناً بيَّن فيه هذا التصنيف، وهذا العنوان هو ((في البرهان المطلق وفي قسميه اللذين أحدهما برهان لِمَ والآخر برهان إنّ ويسمى دليلاً))[٢].

ب- أبان ابن سينا أنّ برهان الوجود هو من جنس البراهين حين صنّفه على صنفين رئيسين، إذ ذكر الصنف الأول منه بقوله: ((فيه مقدمة تحتاج إلى متوسط وهو العلة القريبة))[٣]، وذكر الصنف الثاني بقوله: ((لا يكون قد أعطي في كل قياس منهما علة لا قريبة ولا بعيدة، ولكن أعطي في أحدهما ما ليس بعلة أصلاً))[٤].

جـ- ذهب ابن سينا إلى أنّ برهان الوجود هو من جنس البراهين حين ميَّز بينه وبين برهان السبب من ثلاث جهات، هي:-

١- جهة إعطاء العلة، إذ قال ابن سينا: ((إذا كان القياس يعطي التصديق بأنّ كذا كذا ولا يعطي العلة في وجود كذا كذا كما أعطى العلة في التصديق فهو برهان إنّ. وإذا كان يعطي العلة في الأمرين جميعاً حتى يكون الحد الأوسط فيه كما هو علة للتصديق بوجود الأكبر للأصغر أو سلبه عنه في البيان، كذلك هو علة لوجود الأكبر للأصغر أو سلبه في نفس الوجود، فهذا البرهان يسمى برهان لِمَ))[٥].

٢- جهة الحد الأوسط، إذ قال ابن سينا: ((إذا كان الحد الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر فهذا برهان لِمَ بعد أن علمت أنّ كون الأوسط علة بوجه ما للأكبر ليس كافياً في أن يصلح وضعه حداً أوسط ما لم يستكمل شرائط عليته. وأما إذا كان الحد الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده للأصغر حتى يكون ذلك علته فيه، فهو الذي يكون البرهان من مثله برهان إنّ))[٦].

٣- جهة طبيعة العلم الذي يوجد فيه كلا البرهانين، إذ قال ابن سينا: إنّ ((العلم بإنّ هو لمن يحس بالأمر، فأما العلم بلِمَ فهو لأصحاب التعاليم، معناه أنّ العلم "بإنّ هو" للملاح والعلم "بلِمَ هو" للمنجم. والعلم "بإنّ هو" للمتدرب في صناعة الموسيقا العملية والعلم "بلِمَ هو" لصاحب علم التأليف التعليمي... وقيل إنّ أصحاب العلوم العالية عندهم السبب وكثيراً لا يحسون بالجزئيات ولا يشعرون

---

[١] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨.
[٢] المصدر نفسه، ص٧٨.
[٣] المصدر نفسه، ص٢٠٢.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٥] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٩.
[٦] المصدر نفسه، ص٨٤.

بها على ما هي عليها، وكثيراً ما يسمع التعليمي العالم بالموسيقا بعد الذي بالأربعة أو الطنيني أو غير ذلك من الأبعاد المتفقة، فلا يحس ولا يعلم أنّها متفقة مع أنّه يعلم السبب في اتفاقها، لأنّ عنايته بالأمر الكلي لا الأمر الجزئي، وعنايته بالصورة مجردة عن المادة في الوهم لا محصلة في المادة بالطبع أو الصناعة، فإنّ المقادير أو الممسوحات وإن كانت لا تكون إلاّ في المادة، فإن المهندس ينزعها عنها وينظر فيها لذاتها لا لما يعرض لها من وجود في مادة))[1].

د- يرى ابن سينا أنّ برهان الوجود هو من جنس البراهين حين ذهب إلى أنّه يخالف برهان السبب في علم وفي علمين، إذ قال في الوجه الأول من الاختلاف بينهما إذا كانا في علم: إنّ ((الحدود قد يقع فيها برهان إنّ وبرهان لِمَ على وجهين، أحدهما لا يكون قد وفيت فيه العلة الأولى، أي القريبة للأمر، الموجبة له لذاته، وتكون هذه العلة قد وفيت في الآخر، فيشترك القياسان في أنّ كل واحد منهما أعطى العلة للأمر، ويفترقان في شيئين، أحدهما أنّ أحد القياسين أعطى العلة البعيدة والثاني أعطى العلة القريبة. والثاني منهما أنّ أحد القياسين فيه مقدمة تحتاج إلى متوسط وهو العلة القريبة، والمعلول القريب، ولذلك لم يعطِ فيها اللِمَ المحقق، والآخر ليس فيه مقدمة محتاجة إلى ذلك. فهذا أحد الوجهين الممكنين))[2].

وقال ابن سينا في الوجه الثاني من الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب إذا كانا في علم: ((أن لا يكون قد أعطي في كل قياس منهما علة لا قريبة ولا بعيدة، ولكن أعطي في أحدهما ما ليس بعلة أصلاً، فإنّه قد يمكن أن يكون ما ليس بعلة منعكساً على الحد الآخر من المقدمة، سواء كان ما ليس بعلة معلولاً للآخر كلمع الكوكب الذي هو معلول لبُعده، وهو مما ينعكس على العلة وهي بُعده، ومثل هيأة تزيد ضوء القمر الذي هو معلول كرويته، وهو مما ينعكس على العلة وهي كرويته، أو كان ما ليس بعلة ليس أيضاً بمعلول للآخر ولا علة، مثل دلالة ثبات الهالة سجوم المطر عن السحاب الذي فيه الهالة))[3].

في حين قال ابن سينا في الوجه الأول من الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب إذا كانا في علمين: ((قد قيل في التعليم الأول: إنما يمكن أن يكون هذا في الأكثر في علمين إذا كان أحدهما تحت الآخر بمنزلة علم المناظر عند علم الهندسة، وعلم الحيل عند علم المجسمات، وعلم تأليف اللحون عند علم العدد، وعلم ظاهرات الفلك تحت أحكام النجوم، أي أحكام علم الهيأة، فإنّ هذه العلوم يكاد أن يكون الأعلى والأسفل منها متواطئ الاسم))[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص٢٠٦-٢٠٧.
[2] المصدر نفسه، ص٢٠٢.
[3] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٠٢-٢٠٣.
[4] المصدر نفسه، ص٢٠٥-٢٠٦.

وقال ابن سينا في الوجه الثاني من الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب إذا كانا في علمين: ((أن يكون جزء من علم ما تحت علم آخر لا كله، مثل أنّ النظر في الهالة والقوس وما أشبه ذلك من الخيالات الكائنة من انعكاس البصر إلى نيِّر أو ملوَّن غير أملس صقيل، جزء من العلم الطبيعي وموضوع تحت علم المناظر ثم تحت الهندسة، والعلم كله ليس كذلك... فها هنا أيضاً يعرض مثل ما يعرض هناك فيكون عند الطبيعي "أنّ القوس هي هكذا أو هكذا بسبب كذا" سبباً غير محصَّل ولا مقرَّب، وعند المناظري أنّه لِمَ هو بالسبب المحصَّل المقرَّب))[1].

وقال ابن سينا في الوجه الثالث من الاختلاف بين برهان الوجود وبرهان السبب إذا كانا في علمين: ((قد يتفق ألاّ يكون العلم كله ولا جزء ما معيَّن منه تحت علم آخر، بل مسألة ما بعينها، إذ يتفق أن يقع عارض غريب لموضوع الصناعة مثل استدارة الجرح، فإنّ هذا العارض يوجب عارضاً ذاتياً وهو عسر الاندمال، فيكون الموضوع قد صار باقتران عارض غريب مخصَّصاً مهيَّأً لالتزام عارض ذاتي. ولو لم يُجعل مخصَّصاً ما التزم عارضاً ذاتياً... فيكون برهانه المعطي للِمَ لا من ذلك العلم، بل من العلم الذي منه العارض الغريب. فالطبيب يحكم أنّ الجراحات المستديرة بطيئة الاندمال، والمهندس يعطي العلة في ذلك حين يقول لأنّ الدائرة أوسع الأشكال إحاطة))[2].

هـ - إنّ ابن سينا صرَّح أنّ برهان الوجود هو من جنس البراهين حين بيَّن موضع تحويله إلى برهان السبب، إذ ((لو أنّ هذه الحدود الكبرى كانت أعرف من هذه الحدود الوسطى، وكان القرب والبعد للمتحيرة والثابتة أعرف من اللمع واللامع، والكرية أعرف للقمر من هيئة قبول الضوء، لكان يمكن أن تُجعل هذه العلل حدوداً وسطى، فيقال إنّ الكواكب المتحيرة قريبة الضوء، وكل قريب الضوء فإنّه لا يلمع، أو يقال إنّ القمر كري، وكل كري فإنّه يقبل الضوء هكذا، فكان هذا برهان لِمَ. على أنّه يجوز أن يُعلم أولاً الإنّ بالمعلول ثم يُقلب فيُعلم اللِمَ بالعلة فلا يكون دوراً، لأنّ البيان الأول لم يُطلب فيه لِمَ البتة، وأما البيان الثاني فلم يُطلب فيه إنّ البتة، فيكون هذا قريباً من المصادرة على المطلوب وليس مصادرة على المطلوب، ففي أمثال هذه المواد المنعكسة يمكن في علم واحد أن يُعلم إنٌّ صرف أولاً ثم يُعلم لِمٌّ صرف ثانياً من مواد بأعيانها مع ما فيها من تقديم وتأخير وزيادة ونقصان. مثاله أن يعلم بالعلم الرصدي أنّ القمر كري الشكل لأنّه يستضيء كذا وكذا، فيكون هذا محفوظاً. ثم يتعرف من العلم الطبيعي أنّ الأجرام السماوية يجب أن تختص بالأشكال الكرية من جهة برهان طبيعي يعطي اللِمَ والإنّ جميعاً، ثم يقال: فلذلك ما صار يتشكل على هذا الشكل الذي أنت غير شاك به في إنّيته وإنما تجهل لمّيته))[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص٢٠٧.
[2] المصدر نفسه، ص٢٠٨.
[3] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٠٣-٢٠٤.

رابعاً: الاستدلال الرابع

يقرر الباحث أنّ ابن رشد جانب الصواب حين ذكر مثال القمر بوصفه من أمثلة ابن سينا على إنكار ابن سينا لبرهان الوجود، إذ قال ابن رشد:إنّ ((القسمة [الثلاثية] للبراهين هي أمرٌ مُجْمَع عليه عند أهل هذه الصناعة، إلاّ ابن سينا: فإنّه أنكر برهان الوجود، وزعم أنّه برهان غير صحيح. واعتمد في رد ذلك بأن قال: إنّ الأمور المتأخرة عن الأمور المتقدمة المركبة ليس يوقف على كونها ذاتية للأمور المتقدمة، إلاّ إذا وُقف على السبب الذي من قِبَله وُجد المتأخر عن المتقدم. مثال ذلك: أنّه ليس يمكننا أن نقف على كون التزيد في ضوء القمر بشكل هلالي ذاتياً له، ما لم نقف على السبب في ذلك، وهو كون القمر كري الشكل. وإذا كان الأمر كذلك، فليس يصح لنا بيان أنّ شكله كري من قِبَل أنّ ضوءه يزيد بشكل هلالي، إذ كان التزيد أعرف، والشكل أخص. وأما لو كان الأمر بالعكس، لقد كان يتفق في ذلك برهان يعطي الوجود والسبب معاً))[1].

ويرى الباحث أنّ السبب في هذه المجانبة هو أنّ ابن سينا لم يذكر قياس القمر بوصفه مثالاً على إنكاره لبرهان الوجود، بل ذكره بوصفه مثالاً على إمضائه له، إذ قال: ((ومثال الدليل... إنّ القمر يتشكل بشكل كذا وكذا عند الاستنارة، أي يكون أولاً هلالاً ثم نصف قرص ثم بدراً، ثم يتراجع على تلك النسبة، وما قبِل الضوء هكذا فهو كري، فالقمر كري))[2].

---

[1] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٣٤٨- ٣٤٩.
[2] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٨٠.

الفصل الثالث

تصنيف مقدمات البرهان على أساس المبدأ عند ابن رشد

المبحث الأول: مبادئ البرهان

المبحث الثاني: شروط مقدمات البرهان

المبحث الثالث: تفصيل في شروط الأعرف والمناسبة والضرورية

المبحث الرابع: تفصيل في شرط الكلية

المبحث الأول
مبادئ البرهان

المطلب الأول: مبدأ البرهان وأقسامه

أولاً: معنى مبدأ البرهان وأقسامه

ثانياً: المبادئ الخاصة في البرهان

المطلب الثاني: إدراك مبادئ البرهان

المطلب الثالث: اختلاف مبادئ البرهان وتناهيها

أولاً: اختلاف مبادئ البرهان

ثانياً: تناهي مبادئ البرهان

المطلب الأول
مبدأ البرهان وأقسامه

أولاً: معنى مبدأ البرهان وأقسامه

عرَّف ابن رشد مبدأ البرهان بأنّه مقدمة غير ذات وسط، أي أنّه مقدمة غير معروفة بحد أوسط، والمقدمة غير المعروفة بوسط هي المقدمة التي لا توجد مقدمة أخرى أقدم منها في المعرفة وفي الوجود[١].

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٠.

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في تعريف مبدأ البرهان، فأما الفارابي، فعرَّفه بأنّه المقدمة التي لا يمكن أن تُبرهَن في الصناعة، فإنّ ((المبادئ الأوَل في الصناعة هي المقدمات التي لا يمكن أن تتبرهن في تلك الصناعة))[١]. ومبدأ البرهان ترجع إليه جميع المطلوبات في الصناعة، فإنّ ((المبادئ الأوَل في كل صناعة هي التي إليها ترجع جميع المطلوبات في تلك الصناعة))[٢].

وأما ابن سينا، فعرَّف مبدأ البرهان بأنّه مقدمة غير ذات وسط لا توجد مقدمة أقدم منها، فإنّ ((مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقاً هو مقدمة غير ذات وسط على الإطلاق، أي ليس من شأنها أن يتعلق بيان نسبة محمولها إلى موضوعها- كانت إيجاباً أو سلباً- بحد أوسط فتكون مقدمة أخرى أقدم منها وقبلها))[٣]*.

وبناءً على هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في تعريف مبدأ البرهان، إذ عرَّفه أرسطو بأنّه المقدمة التي لا توجد مقدمة أقدم منها، فهو ((مقدمة غير ذات وسط، وغير ذات الوسط هي التي ليس توجد أخرى أقدم منها))[٤].

وقسَّم ابن رشد مبدأ البرهان على قسمين رئيسين، فأما القسم الأول، فهو ما لا يُبرهَن في الصناعة، ولم يكن معروفاً عند المتعلم، وهذا القسم يسمى أصلاً موضوعاً، وأما القسم الثاني، فهو ما لا يُبرهَن في الصناعة، لكنه معروف بنفسه عند المتعلم، وهذا القسم يسمى علماً متعارفاً[٥].

وفي ضوء هذا يبيِّن الباحث أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في تقسيم مبدأ البرهان على قسمين رئيسين، فالفارابي وابن سينا قسَّماه على قسمين رئيسين، فأما الفارابي، فذكر أنّ القسم الرئيس الأول هو الأوضاع، في حين أنّ القسم الرئيس الثاني هو المقدمات الواجب قبولها: فإنّ ((مبادئ التعليم... يقينية وحدود وأصول موضوعة ومصادرات. وما عدا اليقينية، فقد جرت عادة أصحاب المنطق أن يسموها الأوضاع. فأما اليقينية، فهم يسمونها المقدمات الواجب قبولها))[٦].

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٠.
[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٠.
* عرَّف ابن سينا مبدأ البرهان تعريفاً آخر، ذهب فيه إلى أنّ مبدأ البرهان هو ذو وسط في نفسه، وغير ذي وسط في مرتبته في الصناعة المعينة، وهذا التعريف هو على وفق علم ما وليس مطلقاً، فإنّ ((مبدأ البرهان بحسب علم ما يجوز أن يكون ذا وسط في نفسه، لكنه يوضع في ذلك العلم وضعاً ولا يكون له في مرتبته في ذلك العلم وسط، بل إما أن يكون وسطه في علم قبله أو معه، أو يكون وسطه في ذلك العلم بعد تلك المرتبة)). المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٤.
[٥] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥١.
[٦] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٨٧.

وأما ابن سينا، فذكر أنّ القسمين الرئيسين في مبدأ البرهان هما الوضع والعلوم المتعارفة أو المقدمات الواجب قبولها، فإنّ ((المقدمة التي هي مبدأ برهان ولا وسط لها البتة ولا تُكتَسَب من جهة غير العقل، فإنّها تسمى العلم المتعارف والمقدمة الواجب قبولها. وأما كل شيء بعدها مما يُلقَّن في افتتاحات العلوم تلقيناً... ففي الظاهر أنّهم يسمونها وضعاً))[١].

وعليه يذهب الباحث إلى أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في تقسيم مبدأ البرهان على قسمين رئيسين، فأرسطو ذكر أنّ القسم الرئيس الأول منه هو الوضع، في حين أنّ القسم الرئيس الثاني منه هو الشيء المتعارف، فإنّ ((المبادئ القياسية غير ذات وسط: أما ما كان لا سبيل إلى أن تبرهَن، ولا أيضاً يلزم ضرورة أن يكون حاصلاً لمن يعقل شيئاً ما، فإنّي أسميه وضعاً. وأما ما كان منها لقد يجب ضرورة أن يكون المتعلم حاصلاً عليه فهو أكسيوما، أعني الشيء المتعارَف، فإنّه قد توجد بعض الأشياء من هذا الجنس، وذلك أنّ عادتنا أن نستعمل هذا الاسم في أمثال هذه خاصة))[٢].

وعرَّف ابن رشد الأصل الموضوع بأنّه المقدمة التي يتسلمها المتعلم من المعلم بوصفها من المعلم، وليس بوصفها أمر بيِّن عند المتعلم، وليس عنده علم بخلافها[٣].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد وافق ابن سينا في تعريف الأصل الموضوع، فابن سينا عرَّفه بأنّه ((كل شيء بعدها [أي المقدمات التي تكون بعد العلوم المتعارفة] مما يُلقَّن في افتتاحات العلوم تلقيناً))[٤].

وبناءً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في تعريف الأصل الموضوع، إذ عرَّفه أرسطو بأنّه ((جميع التي يأخذها وهي مقبولة من حيث لم يبينها، إن كان أخْذه لها هو مظنوناً عند المتعلم، فإنّما يضعها وضعاً، وهي أصل موضوع، أعني الوضع لا على الإطلاق، لكنها عند ذاك فقط))[٥].

وقسَّم ابن رشد الوضع- أيضاً- على قسمين، فأما القسم الأول، فهو ما يوضع فيه وضعاً أيهما اتفق من جزئي النقيض، إما الموجب، وإما السالب، وهذا القسم هو الذي يُخصّ باسم الوضع، وهو من جنس المقدمات، وأما القسم الثاني، فهو حد، مثل حد الوحدة الذي يضعه العددي إذ يقول إنّ الدائرة هي شيء غير منقسم بالكمية، وغير ذات وضع[٦].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٠.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٥.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٣.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٠.
[٥] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٦٠-٣٦١.
[٦] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥١.

وعلى وفق هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد خالف الفارابي ووافق ابن سينا في تقسيم الوضع على قسمين هما المقدمة الموضوعة والحد الموضوع، فأما الفارابي، فقسَّمه على ثلاثة أقسام هي الحدود والأصول الموضوعة والمصادرات، فإنّ ((مبادئ التعليم في الصناعات... حدود وأصول موضوعة ومصادرات... جرت عادة أصحاب المنطق أن يسموها الأوضاع))[١].

وأما ابن سينا، فقسَّم الوضع على قسمين هما المقدمة الموضوعة والحد الموضوع، فإنّ ((كل شيء... مما يُلقَّن في افتتاحات العلوم تقليناً- سواء كان حداً أو مقدمة*- ففي الظاهر أنّهم يسمونها وضعاً))[٢].

وبناءً على هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي باين أرسطو في تقسيم الأصل الموضوع، في حين أنّ ابن سينا واءم أرسطو في هذا التقسيم، إذ قسَّم أرسطو الوضع على قسمين هما الأصل الموضوع والحد الموضوع، فإنّ ((الوضع... أسمي ما يقتضب أي جزء من جزئي الحكم كان- وهو أنّ الشيء موجود أو غير موجود- أيوباثسيس، أعني الأصل الموضوع؛ وأما ما كان غير هذا فالتحديد))[٣].

وفرَّق ابن رشد بين المقدمة الموضوعة والحد الموضوع بأنّ المقدمة تبيِّن أنّ الشيء موجود أو غير موجود، وهذا هو معنى المقدمة، في حين أنّ الحد فلا يبيِّن- بذاته- أنّ الشيء موجود أو غير موجود، فليس معنى ما هي الوحدة ومعنى أنّها شيء موجود معنىً واحداً، إذ هما علمان مختلفان[٤].

وفي ضوء هذا يرى الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن رشد شابه الفارابي في مذهبه إلى أنّ الحد لا يبيِّن أنّ الشيء موجود أو غير موجود، إذ ذكر الفارابي أنّ الحد لا يبيِّن أنّ الشيء الذي يُفهَم باللفظ موجود أو غير موجود، فإنّ ((الحدود... هي التي ليس للمتعلم والسامع أن يشاحَّا فيها المعلم والقائل. فإنّه ليس يمكن أن يشاحّ الإنسان في أن يوقع أي اسم شاء على المعنى الذي يشرحه لنا بقول. فإنّ الإنسان متى قال: إنّ لفظ الدائرة إنما عُنيَ به الشكل المسطح الذي يحيط به خط واحد، كل الخطوط المستقيمة الخارجة من نقطة ما من النقط التي تُفرَض إلى الخط المحيط متساوية، فليس لنا أن نشاحّه في ذلك. فإنّه ليس يسومنا بما يفعله من ذلك أن نعتقد أنّ المعنى الذي يشرحه بالقول موجود

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٨٧.

* ذكر ابن سينا أنّ المقدمة الموضوعة ربما يُطلَق عليها اسم (الأصل الموضوع)، فإنّ ((المقدمة الوضعية تختص دون الحد باسم آخر، وهو الأصل الموضوع. والحد وضع وليس أصلاً موضوعاً، لأنّه لا إيجاب فيه ولا سلب)).
ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١١.

[٢] المصدر نفسه، ص١١٠.

[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٥.

[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥١.

أو غير موجود (ولا هل تركبت الأجزاء التي دل عليها القول تركيب موجود أو غير موجود). فإنّه إنما يضع وضعاً أنّ اسم الدائرة إنما يدل به على كل معنى كانت صفته هذه الصفة من غير أن يتضمن لنا ما يشرح به اللفظ أنّ ذلك الشيء الذي يفهم عن اللفظ موجود))[١].

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في تفرقته بين المقدمة الموضوعة والحد الموضوع، فابن سينا فرّق بينهما بأنّ المقدمة الموضوعة يُقرَّر بها التصديق، في حين أنّ الحد يُقرَّر به التصور، لأنّ ((الحد يخالف المقدمة التي يكلف المتعلم تسليمها وليست بينة بنفسها، بل يخالف كل مقدمة. وإن كان الحد قد يقال على هيئة مقدمة: مثلاً كما لقائل أن يقول إنّ الوحدة هي ما لا ينقسم بالكم. ووجه المخالفة أنّ الغرض ليس أن يصدق على الوحدة محمول ما، بل أن يتصور معنى اسم الوحدة أو معنى ذات الوحدة، لا أنّها هل هي كذا أو ليست كذا. ثم لا سبيل إلى تلقين ذلك إلاّ بقول يقال على هيئة المقدمة ولا يكون في ذلك منازعة البتة: لأنّ لكل حد أن يوضع له كل اسم. إنما تقع المنازعة في الحدود- إن وقعت- لا في معنى التصديق بل في خطأ إن وقع في التصور. وأما المقدمة فإنما تورد ليقرَّر بها التصديق لا التصور))[٢].

وعلى وفق هذا الذكر وهذه التفرقة لكل من الفارابي وابن سينا يذهب الباحث إلى أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو، فأرسطو صرَّح أنّ الحد الموضوع يُبيِّن معنى الشيء من دون وجوده، في حين أنّ المقدمة الموضوعة تبيِّن وجوده، لأنّ ((التحديد هو وضع، وذلك أنّ صاحب العدد قد يضع أنّ الوحدة ما لا ينقسم بالكم وضعاً، وليس هو أصلاً موضوعاً. وذلك أنّ معنى ما هي الوحدة ومعنى أنّها موجودة ليس هو واحداً بعينه))[٣].

أيضاً فرَّق ابن رشد بين العلوم المتعارفة والمصادرات، فالعلوم المتعارفة يصدَّق بها بذاتها، ولا يمكن لأحد أن يتصور أنّها غير ما هي عليه، ولا يمكن أن يعاندها بنطقه الداخل، بل إن كان العناد فبنطقه الخارج، وهو اللفظ، والبرهان هو بالنطق الداخل، وليس بالنطق الخارج، في حين أنّ المصادرات هي التي يستلمها المتعلم من المعلم ، لكن عنده علم بخلافها[٤].

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد وافق الفارابي وابن سينا في تفرقته بين العلوم المتعارفة والمصادرات، فأما الفارابي ففرَّق بينهما بأنّ العلوم المتعارفة هي التي يصدِّق بها المتعلم من تلقاء نفسه حين يُذكِّره المعلم بها، وليس بحسن ظنه بالمعلم، في حين أنّ المصادرات هي التي يتسلمها المتعلم من المعلم، لكن عنده علم على خلافها، لأنّ المقدمات ((اليقينية...

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٨٩-٩٠.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٠-١١١.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٥.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٣. أيضاً يُنظر: الربيعي، نبأ عبد الستار جابر، المنطق عند أبي البركات البغدادي- دراسة تحليلية، ص١١٩.

يسمونها المقدمات الواجب قبولها، وهي التي ينبغي أن يكون المتعلم قد تيقنها من قبل وروده على الشيء الذي يقصد تعلمه. وهي التي إذا أذكره بها المعلم، كان يقين المتعلم بها مثل يقين المعلم، فيلزم أن يقبلها من المعلم، لا بحسن ظنه من المعلم، لكن بعلمه من تلقاء نفسه وبما يجد في نفسه من التصديق بها من طباعه))[١]. في حين أنّ ((المصادرات... هي التي يرى المتعلم فيها خلاف ما يراه المعلم، غير أنّ المتعلم يُطالَب بتسليمها فتُستعمَل))[٢].

وأما ابن سينا، فأنّه فرَّق بين العلوم المتعارفة والمصادرات بأنّ العلوم المتعارفة هي المقدمات التي تحصل بالعقل، في حين أنّ المصادرات هي التي تقابل ظن المتعلم، إذ يأخذها المتعلم من دون أن يبيِّنها، فإنّ ((المقدمة التي هي مبدأ برهان ولا وسط لها البتة ولا تُكتسَب من جهة غير العقل، فإنّها تسمى العلم المتعارف والمقدمة الواجب قبولها))[٣]. في حين أنّ ((المصادرة هو ما كان مقابلاً لظن المتعلم، وهو هذا الذي يأخذ الإنسان وهو متبرهن ويستعمله من حيث لم يبيِّنه))[٤]. أيضاً عرَّف المصادرة بأنّها ((ما تكلَّف المتعلم تسليمه وإن لم يظنه، كان من المبادئ أو كان من المسائل في ذلك العلم بعينه: لمسائل التي تتبيَّن بعد فيُستسمَح بتسليمها في درجة متقدمة. فيكون المبدأ الواحد الذي ليس أبيناً بنفسه أصلاً موضوعاً باعتبار، ومصادرة باعتبار))[٥]. أيضاً عرَّفها بأنّها ((ما يقابل ظن المتعلم: إما بالسلب بأن لا يظن أو بالتضاد بأن يظن غيره وذلك حين يأخذ هذا الذي يحتاج إلى بيان أخذاً من غير بيان))[٦].

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا واءما أرسطو في التفرقة بين العلوم المتعارفة المصادرات، فإنّ أرسطو فرَّق بينهما بأنّ العلوم المتعارفة هي ما كان المتعلم حاصلاً عليها، في حين أنّ المصادرات هي التي يحصل عليها المتعلم من دون أن يبيِّنها، وهي مخالفة لظنه، لأنّ ((ما كان... يجب ضرورة أن يكون المتعلم حاصلاً عليه فهو أكسيوما، أعني الشيء المتعارَف، فإنّه قد توجد بعض الأشياء من هذا الجنس، وذلك أنّ عادتنا أن نستعمل هذا الاسم في أمثال هذه خاصة))[٧]. في حين أنّ ((المصادرة هي ما كان مقابلاً لظن المتعلم، وهذا هو الذي يأخذه الإنسان وهو متبرهن من حيث لم يبينه))[٨].

إذن الحد الأوسط هو الزاوية التي حدد ابن رشد مبدأ البرهان منها، فالمقدمة التي لا وسط لها هي مبدأ برهان، في حين أنّ المقدمة التي لها وسط لا تُعَد مبدأ برهان، أيضاً البرهنة والمعرفة

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٨٧.
[٢] المصدر نفسه، ص٩٠.
[٣] المصدر نفسه، ص١١٠.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٣.
[٥] المصدر نفسه، ص١١٤.
[٦] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٥.
[٧] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٥.
[٨] المصدر نفسه، ص٣٦١.

هما الأساس الذي على وفقه قُسِّم مبدأ البرهان عند ابن رشد، فمبدأ البرهان، الذي لا يُبرهَن في الصناعة ولم يكن معروفاً عند المتعلم، يسمى الأصل الموضوع، في حين أنّ ما كان من مبدأ البرهان غير مبَرهَن في الصناعة، وكان معروفاً عند المتعلم، فيسمى العلم المتعارف.

ثانياً: المبادئ الخاصة في البرهان

ذكر ابن رشد أنّ المبادئ تقال على ضربين أيضاً، فأما الضرب الأول، فهو المبادئ العامة، وهي المبادئ التي تتبيَّن بها مطالب كثيرة في صناعات مختلفة، لكن ليس بوصفها موجودة لجنس يعم هذه الصناعات، بل بوصفها اسطقسات المبادئ، مثلاً المقدمة القائلة إنّ الإيجاب والسلب يقتسمان الصدق والكذب في جميع الأشياء، وأما الضرب الثاني، فهو المبادئ الخاصة، وهذه المبادئ لا توجد - بوجه من الوجوه- إلاّ في صناعة واحدة[١].

وعلى وفق هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد التقى مع الفارابي وابن سينا في تصنيف مبادئ البرهان على مبادئ عامة وخاصة، فأما الفارابي، فصنّف المبادئ الأوَل في الصناعة على مبادئ خاصة بالصناعة ومبادئ مشتركة بين الصناعة وبين غيرها من الصناعات الأخَر، لأنّ ((المبادئ الأوَل في كل صناعة، منها ما هي خاصة بالصناعة، ومنها ما هي مشتركة لها ولغيرها. والخاصة هي التي كلا جزئيها يُنسَب إلى موضوع الصناعة... مثل أنّ الخمسة عدد فرد وأشباه ذلك. والمشتركة، إما مشتركة لصنائع عدة، وإما مشتركة للصنائع كلها... مثل قولنا: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية))[٢].

وأما ابن سينا، فصنّف مبادئ البرهان الأوَل على مبادئ خاصة بكل علم ومبادئ عامة لكل العلوم أو لعدة علوم، لأنّ ((المبادئ على وجهين: إما مبادئ خاصة بعلم علم مثل اعتقاد وجود الحركة للعلم الطبيعي، واعتقاد إمكان انقسام كل مقدار إلى غير النهاية للعلم الرياضي. وإما مبادئ عامة وهي على قسمين: إما عامة على الإطلاق لكل علم كقولنا "كل شيء إما أن يصدق عليه الإيجاب أو السلب"، وإما عامة لعدة علوم مثل قولنا "الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية": فهذا مبدأ يشترك فيه علم الهندسة وعلم الحساب وعلم الهيئة وعلم اللحون وغير ذلك، ثم لا يتعدى ما له تقدير ما: فإنّ هذه الأشياء هي المساويات في الكميات وذواتها لا غير: فإنّ المساواة لا تقال لغير ما هو كم أو ذو كم إلاّ بالاشتراك))[٣].

وعليه يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في تصنيف مبادئ البرهان على مبادئ عامة وخاصة، فأرسطو صنّف مبادئ البرهان على مبادئ عامة سمّاها المبادئ التي هي

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٤.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٠.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٥٥-١٥٦.

(منها) ومبادئ خاصة سمّاها المبادئ التي هي (فيه)، إذ ((أنّ المبادئ تقال على ضربين: التي منها؛ والتي فيه. فأما التي منها فهي عامية؛ وأما التي فيه فهي خاصية بمنزلة العدد من العِظَم))[١]، أي أنّ العدد يخالف العِظَم من جهة، ويوافقه من جهة أخرى، فهما في جنس الكم، إلاّ أنّ لكل واحد منهما مبادئ تخصه وإن كانت هذه المبادئ مشتركة في الجنس العالي[٢].

وذهب ابن رشد إلى أنّ البرهان لا يقام على أمر من الأمور إلاّ من مبادئه المناسبة التي تخصه، فلا يكفي في البرهان أن تكون مقدماته صادقة وغير ذوات أوساط، أي معلومة بنفسها فحسْب، فلا بد من أن تكون- مع هذا- خاصة بالموضوع الذي يُنظَر فيه، وعليه لا يكون برهان بروسن (ت٤١١ق.م)، الذي استعمله في استخراج المربع المساوي للدائرة، قولاً برهانياً، وإن استعمل فيه مقدمات صادقة، لأنّ هذه المقدمات الصادقة هي مقدمات عامة مشتركة، فإنّه حين عمل مربعاً أعظم من كل شكل يكون في داخل الدائرة، وأصغر من كل شكل يكون في خارج الدائرة، قال إنّ المربع الذي هذه صفته يجب أن يكون مساوياً للدائرة، لأنّ الدائرة هي أعظم من كل مربع يكون في داخلها، وأصغر من كل شكل يكون في خارجها، والأشياء، التي هي أصغر وأعظم معاً من أشياء واحدة بأنفسها، هي متساوية، وهذه القضية العامة الكلية- وإن كانت صادقة- هي ليست قضية خاصة، بل هي قضية مشتركة، وبيان بروسن هذا يُظَن أنّه برهان، وهو ليس ببرهان، لهذا يمكن أن يُنقَل هذا النوع من البيان من صناعة إلى أخرى، ويُستعمَل في بيان أشياء كثيرة[٣].

وفي ضوء هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد واءم الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فكل من الفارابي وابن سينا ذكر أنّ البرهان لا يكون إلاّ بمبادئه الخاصة، فأما الفارابي، فذكر أنّ البيان يكون قولاً جدلياً وليس برهاناً إذا كان من المبادئ غير الذاتية العامة، فإنّ المقدمات ((غير الذاتية العامة هو قياس بروسن في تربيع الدائرة، فإنّ بيانه بيان جدلي، والمهندس لا ينظر فيه، وهو أنّ الدائرة، لما كانت أعظم من المستقيم الخطوط الذي يُعمَل في داخلها وأصغر من الذي يُعمَل عليها من خارجها، كان الشكل المعمول فيما بينهما أصغر من الذي يُعمَل من خارج الدائرة وأعظم من الذي يُعمَل من داخل الدائرة، كانت الدائرة مساوية لذلك الشكل لا محالة. فالقول الذي به ربَّع الدائرة قول جدلي، والمهندس لا ينظر فيه))[٤].

ويقصد الفارابي بالمقدمات غير الذاتية المقدمات غير الخاصة بالصناعة، فهي المقدمات المنقولة من صناعة إلى أخرى، فإنّ المبادئ ((غير الذاتية هي ما نُقِل من صناعة إلى صناعة...

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٢.
[٢] المصدر نفسه والصفحة نفسها (الهامش).
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٦٩.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٩١.

فمنها ما هو منقول من صناعة تعم الصناعات الجزئية، ومنها ما هو منقول من صناعة جزئية إلى أخرى. وهذه ربما نُقِلَت صادقة وربما نُقِلَت كاذبة. وليس يمكن صاحب الصناعة التي إليها نُقِلَت أن ينظر فيها، صادقة كانت أو كاذبة. مثال ذلك بيان من بيَّن أنّ كل مثلث فمجموع ضلعيه أطول من الضلع الثالث، بأنّ كل متحرِّكين قطعا مسافتين بحركة سواء في زمانين متفاضلين، فإنّ التي قُطِعَت في زمان أطول، فهي أطول. فإنّ هذا غير ذاتي في الهندسة. وهو بيان منقول من العلم الطبيعي إلى الهندسة، والمهندس ليس ينظر في هذا))[1].

وأما ابن سينا، فذكر أنّ القياس لا يكفي فيه أن تكون مقدماته صادقة وبيِّنة بذاتها ليكون برهاناً، بل لا بدّ من أن تكون مقدماته مناسبة، إذ ((يكاد أن يكون القياس الذي أورده بروسن على تربيع الدائرة مأخوذاً من مقدمات صادقة بيِّنة بنفسها، مقولة على الكل، إلاّ أنّ كلامه ليس ببرهان هندسي: لأنّ مقدماته غير مناسبة. فبيانه... بالعرض؛ والعرض في هذا التربيع أن يُبيَّن أنّ دائرة مساوية لشكل مستقيم الخطوط كيف كان عدد أضلاعه، فإنّه يمكن أن يُحَل إلى مثلثات مثلاً، ثم يمكن أن يوجد لكل مثلثه مربع مساوٍ لها، ولجملتها أيضاً مربع واحد مساوٍ، فيكون ذلك المربع مساوياً للدائرة، فيكون ضلع ذلك المربع جذر الدائرة. فبيَّن بروسن غرضه ذلك بأن قال: إنّ الدائرة أكبر من كل شكل مستقيم الخطوط كثير الزوايا هو فيها، وأصغر من كل شكل مستقيم كثير الخطوط كثير الزوايا هي فيه؛ فتكون مساوية لكل شكل مستقيم الخطوط كثير الزوايا هو أكبر من كل مستقيم خطوط يقع فيها، وأصغر من كل مستقيم خطوط يقع خارجاً عنها. فقد وُجِدَ أيضاً شكل مستقيم الخطوط مساوٍ للدائرة))[2].

لهذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في ذكرهما هذا، إذ اشترط أرسطو أن تكون مقدمات البرهان خاصة كي يكون برهاناً، إذ ((لما كان بيّناً ظاهراً أنّه لا سبيل إلى أن يتبيّن كل واحد إلاّ من المبادئ التي لكل واحد، إذ كان الشيء الذي يتبيّن إنما هو موجود من طريق أنّ ذاك موجود، فلا سبيل إلى علم هذا وأن يتبيّن بمقدمات صادقة غير محتاجة إلى برهان وغير ذوات أوساط. فإنّه قد تبيّن على هذا النحو كما رام (بروسن) تربيع الدائرة، وذلك أنّ هذا الكلام قد يدل على أمور عامية ليست متجانسة؛ وهذا هو موجود لشيء آخر أيضاً. لهذا السبب قد تطابق هذه الأقاويل أشياء أخَر أيضاً ليست متناسبة الجنس. فإذن ليس يُعلَم من طريق أنّ ذاك موجود، لكن بطريق العرض؛ وإلاّ فما كان البرهان نفسه يطابق جنساً آخر أيضاً))[3].

وبما أنّ البرهان يكون من المقدمات الذاتية الخاصة، فعليه ذهب ابن رشد إلى ضرورة أن يكون الحد الأوسط في البراهين إما من طبيعة الجنس الموضوع في الصناعة، وإما من طبيعة

---

[1] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[2] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٧٤.
[3] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٥٥-٣٥٦.

الجنس الأعلى المحيط بهذا الجنس، مثلما يكون البرهان- كثيراً- على الأمور الموسيقية من المبادئ العددية، لأنّ النغم داخلة تحت العدد، ومثلما يُبرهَن على كثير من الأمور في علم المناظر من المبادئ الهندسية، وإذا وُجدَت صناعتان إحداهما تحت الأخرى، فإنّ الصناعة، التي تُذكَر في الجنس العالي، تُبيِّن سبب الشيء، في حين أنّ الصناعة، التي هي دونها، تُبيِّن وجود الشيء، مثلاً يضع صاحب علم المناظر أنّ الأشياء إذا نُظِر إليها على بُعد، ظهرَت أصغر، ويعطي سبب هذا في صناعة الهندسة، وهو أنّ الزاوية الصغرى بوترها خط أصغر، لأنّ الوسط، الذي من العلم الأعلى في أمثال هذه الأشياء، يكون للمحمول- المطلوب سببه في الصناعة السفلى- علة قريبة[1].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد شابه الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فأما الفارابي، فصرَّح أنّ مبادئ العلوم إما خاصة بها وإما مأخوذة من العلوم التي هي أقدم منها، لأنّ ((العلوم التي تحت علوم أخر... مبادئها الأوَل صنفان: أحدهما مبادئ تخصها، والثاني مبادئ مأخوذة عن الصنائع التي هي أقدم منها. وهذا منها صنفان: أحدهما أن تكون تلك المبادئ أولاً مبادئ أوَل للتي هي أقدم منها، وثانياً لهذه الأخر، مثل إنّ المقادير المساوية لمقدار ما متساوية، فإنّها قد تُستعمَل في علم المناظر. غير أنّ أكثر هذه، وإن كانت تُستعمَل على العموم، فإنّها قد تُخصَصّ أو يمكن أن تُخَصّ... والثاني أن يكون ما يُستعمَل في هذه مبادئ أشياء قد تبرهنت في تلك، مثل أنّ ضلع المسدس مساوٍ لنصف قطر الدائرة، فإنّ هذا يُستعمَل مبدأ أولاً في علم النجوم، ويُبرهَن أيضاً في علم الهندسة. وعلى هذا المثال، قد تكون أشياء هي مطلوبات خاصة، في العلم الأسفل، وأشياء هي مطلوبة في الأعلى والأسفل جميعاً، مثل التوازي، فإنّه يُطلَب في الهندسة ويُطلَب أيضاً في علم المناظر))[2].

وأما ابن سينا، فصرَّح أنّ الحد الأوسط لا بد من أن يكون من العوارض الذاتية أو المحمولات الذاتية في موضوع الشيء أو جنس هذا الموضوع، لأنّ البرهان لا يكون إلاّ من مقدمات مناسبة، إذ ((قيل في التعليم الأول يجب أن يكون الحد الأوسط من العوارض الذاتية والمحمولات الذاتية حتى يكون البرهان مناسباً ويكون إنما قام البرهان على الشيء من جهة ما هو هو. مثلاً لو أردنا أن نبيِّن أنّ ثلاث زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فيجب أن نأخذ الحد الأوسط من الأمور الذاتية للمثلث أو لجنس المثلث: وبالجملة للموضوع الذي المثلث من عوارضه الذاتية. فإن جاء حد أوسط من جنس آخر، فيجب أن يكون من جنس أعلى ويُنقَل عنه إلى ما تحته كما... حال الهندسة والمناظر، والحساب والموسيقى. ويكون السبب في ذلك هو المشاركة في الموضوع بوجه ما... فيكون حينئذ العلم الأسفل يعطي برهان إنّ، والعلم الأعلى يعطي برهان لِمَ. وذلك لأنّ

---

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٠.
[2] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٥.

المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذة مسلمة على سبيل موضوعات أو مصادرات غير معلومة العلل، ومعلوم أنّ نتائجها لا تكون على الحقيقة يقينية ما لم يحصل اليقين بمقدماتها. وإنما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى، إذ كان الأوسط إنما هو بالذات في العلم الأعلى. فهناك نظفر بالعلل والأسباب الذاتية. فإن نقل أحدٌ ذلك البرهان من العلم الأعلى إلى الأسفل، فقد أدخل في العلم الأسفل ما ليس منه))[١].

وفي ضوء هذين التصريحين لكل من الفارابي وابن سينا يرى الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ الفارابي وافق أرسطو في تصريحه هذا.

الأمر الثاني: هو أنّ ابن سينا اعتمد على أرسطو في تصريحه هذا.

ويستدل الباحث على هذين الأمرين بأنّ أرسطو أبان أنّ الحد الأوسط يجب أن يكون من جنس العلم المنظور فيه أو من جنس العلم الأعلى منه، فإذا كان الحد الأوسط من جنس العلم المنظور فيه، فسيكون البرهان هو برهان وجود، في حين إذا كان الحد الأوسط من جنس العلم الأعلى، فسيكون البرهان برهان سبب، إذ ((يُعلَم كل واحد لا بطريق العرض متى تعرفنا أنّه موجود بما وجوده من مبادئه الخاصة به من طريق أنّ ذاك موجود: مثال ذلك أنّا نعلم أنّ المثلث زواياه مساوية لقائمتين بأن يكون هذا الذي قيل موجوداً له بذاته من مبادئه الخاصة به. فإن كان إذن هذا أيضاً موجوداً لما هو موجود بذاته، فقد يجب ضرورة أن يكون الحد الأوسط مجانساً مناسباً ومن جنس واحد بعينه. وإن لم يكن كذلك فكما تتبيّن معاني تأليف الجوهر بعلم العدد. وأمثال هذه قد تتبين بياناً على مثال واحد، غير أنّ ثمة فرقاً هو أنّ البرهان على أنّه موجود هو للعلم الأخير، إذ كان النوع الذي هو موضوع له هو مميَّز مختلف، وأما لِمَ هو فهو شأن العلم الذي هو أعلى وهو الذي التأثيرات موجودة له بذاته. فإذن بيِّن ظاهر من هذه على الإطلاق إلاّ من مبادئ كل واحد، لكن مبادئ هذه قد يوجد لها شيء عام))[٢].

وبما أنّ البراهين المحققة تكون من المبادئ المتقدمة بالطبع، التي هي أعرف عندنا وعند الطبيعة، فعليه قرر ابن رشد أنّ صاحب الصناعة لا يمكن أن يبرهن المبادئ الخاصة في صناعته بالجنس الموضوع لها، لأنّه يحتاج في بيان هذه المبادئ إلى مبادئ أخر خاصة بهذا الجنس، متقدمة عليها، والمبادئ الخاصة ليس لها مبادئ خاصة، وإن وُجدت مبادئ لها، فهذه المبادئ- الموجودة لها- هي مبادئ عامة، لذلك وجب أن يكون برهان جميع المبادئ في صناعة الحكمة العامة، أي الفلسفة الأولى التي موضوعها الموجود بما هو موجود[٣].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٧٧. أيضاً يُنظر: ابن سينا، كتاب التعليقات، ط١، تحقيق: د. حسن مجيد العبيدي، مراجعة: د. عبد الأمير الأعسم، نشر: بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢م، ص ٢٦- ٢٨.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٥٦-٣٥٧.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧٠.

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في تقريره هذا، فأما الفارابي، فبيَّن أنّ مبادئ العلوم الجزئية لا تُبرهَن في هذه العلوم، لأنّ ((العلوم الجزئية... كلها تحت الفلسفة الأولى، فهي تشاركها بأنّ موضوعاتها كلها تحت الموجود على الإطلاق. وقد يستعمل هذا العلم مقدمات عامة تستعملها العلوم الجزئية كلها... وتستعمل العلوم الجزئية مقدمات تُبرهَن في تلك، مثل أنّ الواحد يضاد الواحد وأشباه هذا، فإنّها لا تُبرهَن في شيء من العلوم الجزئية، وتتبرهَن في الفلسفة الأولى))[١].

وأما ابن سينا، فبيَّن أنّ صاحب العلم لا يمكنه أن يبرهن على مبادئ صناعته في الصناعة نفسها، فلا ((أحد من أصحاب العلوم يمكنه أن يبيِّن مبادئه من جهة ما هو صاحب علمه. فالمهندس من جهة ما هو مهندس لا يمكنه إثبات مبادئه. والمناظري من جهة ما هو مناظري كذلك. فإن تكلَّف المناظري ذلك في مبادئه فقد صار هندسياً. ومن جهة الهندسة ما يبيِّن مبادئه. وإن تكلَّف المهندس ذلك في مبادئه، فقد صار فيلسوفاً. ومن جهة ما هو فيلسوف ما يبيِّن مبادئه. ومبادئ جميع العلوم تبيَّن في علم ما بعد الطبيعة))[٢].

ويذهب الباحث إلى أنّ ابن سينا سوَّغ بيانه هذا بقوله إنّ مبادئ العلوم لا يمكن أن تُبرهَن في العلوم نفسها، سواء أكانت هذه المبادئ بيِّنة بنفسها أم كانت بحاجة إلى بيان، إذ ((لا سبيل إلى إقامة البراهين في العلوم على مبادئها، وإلاّ فما يبيَّن به المبدأ هو المبدأ، والعلم به أحق من العلم بما قيل إنّه مبدأ له. فبعض مبادئ العلوم بيِّنة بأنفسها، وبعضها محتاجة إلى بيان. وكلاهما من المستحيل أن يبيَّنا في العلوم التي هي لها مبادئ أوَل))[٣].

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا واءما أرسطو في بيانهما هذا، فأرسطو أنبأ بأنّ المبادئ الخاصة بالعلم لا يمكن أن تُبرهَن في العلم نفسه، فإن بُرهِنت في هذا العلم كانت مبادئ عامة وليست خاصة، إذ ((لا سبيل إلى أن تُبرهَن المبادئ الخاصية بكل واحد، وإلاّ فقد تكون تلك مبادئ جميعها، والعلم بتلك هو أحق من جميعها. وذلك أنّه إنما يكون يُعلَم أكثر مَن كان يُعلَم مِن أسباب هي أعلى. فإنّه إنما يُعلَم من التي هي أكثر تقدماً متى لم يكن علمه من علل أيضاً هي معلولات. فإن كان إذن يُعلَم أكثر، فعلمه أيضاً أجود. وإن كان العلم إنما هو ذاك، فهو في باب العلم أكثر وأجود أيضاً))[٤].

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٥.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٩٤.
[٣] المصدر نفسه، ص١٨٤.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٥٧.

إذن وجود المبادئ في صناعة واحدة أو وجودها في أكثر من صناعة هو الأساس الذي صنّف ابن رشد مبادئ البرهان عليه، إذ صنّفها على مبادئ خاصة، وهي المبادئ التي لا توجد إلاّ في صناعة واحدة، ومبادئ عامة، وهي المبادئ التي توجد في أكثر من صناعة.

المطلب الثاني

إدراك مبادئ البرهان

ذكر ابن رشد أنّ العلم بالبرهان متعلق بالعلم بمبادئه، فتعلـّق البرهان بمبادئه يظهر حين نقرر أنّ العلم بالبرهان لا يمكن أن يحصل لنا إلاّ بأن نعلم بمبادئه، واستفهَم ابن رشد عن حصول العلم بمبادئ البرهان التي هي المقدمات الأوَل، إذ سأل عن القوة التي تُدرَك هذه المقدمات بها، فهل القوة، التي بها نعلم الشيء بالبرهان، هي القوة عينها التي نعلم مبادئ البرهان بها؟ وهل

مبادئ البرهان والأشياء التي نعلمها بالبرهان كلاهما نعلمهما بالبرهان، أو نعلم أحدهما بالبرهان ونعلم الآخر بغير البرهان[١]؟

وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في ذكره هذا، فأما الفارابي، فمما اشترطه في استعمال المقدمات الأوَل في تأليف القياسات لمعرفة الأشياء هو أن تكون هذه المقدمات الأوَل بيِّنة لنا، لأنّ ((المقدمات الكلية التي بها يحصل اليقين الضروري لا عن قياس صنفان: أحدهما الحاصل بالطباع و... هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل... وهذه تسمى المقدمات الأوَل... وتسمى المبادئ الأوَل... وظاهر أنّا إنما نصل إلى اليقين بجهة وقوعها عن قياسات تؤلَّف عن أمثال هذه المقدمات. فإن كانت هذه لا تصح أو تُعرَف من أين وقعت المعرفة بها وكيف وقعت، لم يمكن أن نستعملها في تبيين شيء أصلاً. وجهات وقوعها إن كانت لا تُعرَف إلاّ بهذه، وهذه لا يمكن أن تُستعمَل في بيانها، لزم أن لا يوصل إلى معرفة شيء أصلاً))[٢].

وأما ابن سينا، فاشترط أن تكون مبادئ البرهان أكثر تأكيداً من نتائج البرهان في العلم بهما، لأنّ ((العلم بمبادئ البرهان يجب أن يكون آكد من العلم بنتائج البرهان. فلشاك أن يشك أنّه هل كلاهما علم، ولقوة واحدة، أو أحدهما علم والآخر شيء آخر ولقوة أخرى))[٣]؟

وفي ضوء هذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في هذا الشرط، لأنّ أرسطو نفى أن يعلم أحدٌ شيئاً بالبرهان ما لم يكن عالماً بمبادئ البرهان الأوَل، إذ ((أنّه لا يمكن أن يَعلم بالبرهان من لم يكن عالماً بالمبادئ الأوَل التي هي غير ذوات أوساط... وأما أنّ العلم الذي بغير ذوات وسط أتُرى هو واحد بعينه، أم ليس هو كذلك، فللإنسان أن يتشكك في ذلك. وقد يتشكك ويقول: أتُرى أخذ كل واحد من الأمرين هو علم أم لا؟ أم أحدهما يقع علم، وبالآخر جنس ما آخر))[٤]؟

وبيَّن ابن رشد أنّ مبدأ النظر هو أن نفحص أولاً هل المعقولات الأوَل، التي هي صُور وملكات لنا، تحصل لنا من أول وجودنا، لكننا ناسون لها، أو هي حادثة فينا بعد أن لم تكن؟ فإن كانت حاصلة لنا من أول وجودنا ونحن ناسون لها، فهذا أمر فيه إشكال، وهو أن نكون مُقتنين لعلوم أشد تحصيلاً وأوثق من علوم البرهان ونحن ناسون لها، لكن إن وضعنا إفادتنا لها تكون

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٥٠-١٥١.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٣-٢٤.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٣٠.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٨٢-٤٨٣.

بغيرها، فكيف يصح هذا الوضع مع وضعنا أنّ كل ما نعلمه ونتعلمه يكون بمعرفة متقدمة؟ إذ يلزم تأسيساً على هذا أن تكون مبادئ البرهان تبيَّن ببرهان، وهذا مستحيل[١].

وانطلاقاً من هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في بيانه هذا، فأما الفارابي، فقرر أنّنا لا نتيقن بمبادئ البرهان الأوَل عن طريق القياس، ولا نكون جاهلين بهذه المبادئ أنّى كنا، فإنّ ((المقدمات الكلية التي بها يحصل اليقين التام لا عن قياس صنفان: أحدهما الحاصل بالطباع و... هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل، ومن غير أن نكون شعرنا في وقت من الأوقات أنّا كنا جاهلين به، ولا نكون قد تشوَّقنا معرفته، ولا جعلناه مطلوباً أصلاً في وقت من الأوقات، بل نجد أنفسنا كأنّها فُطِرَت عليه من أول كوننا، وكأنّه غريزي لنا لم نخلُ منه. وهذه تسمى المقدمات الأوَل... وتسمى المبادئ الأوَل... و... جهلنا بجهة حصولها ليس يزيل اليقين ولا ينقصه ولا يعوقنا عن أن نؤلّف عنها قياساً يُوقِع لنا اليقين اللازم عنها. والجهة التي منها حصلت هذه المعارف الأوَل هي أحد المطلوبات في العلوم والفلسفة))[٢].

وأما ابن سينا، فقرر أنّ مبادئ البرهان الأوَل لا تكون حاصلة لنا ونحن غير ذاكرين لها، ولا تكون معلومة لنا ببرهان، فهي ((إما أن تكون موجودة فينا كما خـُلِقنا ونحن نعلمها منذ ذلك الوقت، فكيف يكون عندنا علم وكنا لا نفطن له حتى استكملنا؟ وليس يجوز أن يكون عندنا علم برهاني لا نعلمه، فكيف [يوجد] علمٌ أصح من البرهان؟ وإن كنا نعلم ثم نسينا، متى كنا نعلم وفي أي وقت نسينا؟ وليس يجوز أن نعلمها ونحن أطفال وننساها بعد الاستكمال ثم نتذكرها بعد مرة أخرى عند الاستكمال. فإذن الحق أنّا نكون غافلين عن مبادئ البرهان أولاً، ثم أنّا نصيبها ونحصِّلها، فكيف نحصِّل مجهولاً بغير برهان؟ وإن كان ببرهان، احتجنا إلى مبادئ قبل المبادئ الأولى، وهذا محال))[٣].

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في تقريرهما هذا، لأنّ أرسطو بيَّن احتمالين في العلم بمبادئ البرهان الأوَل، فأما الاحتمال الأول، فهو أن تكون هذه المبادئ معلومة أصلاً لنا ونحن ناسون لها، وإما الاحتمال الثاني، فهو أن تكون هذه المبادئ معلومة لنا ببرهان، وكلا الاحتمالين مرفوض، فإنّنا ((إن كنا مقتنين لها [أي مبادئ البرهان] فيكون شنِعاً. وذلك أنّه قد يلزم أن نكون مقتنين لعلوم أشد استقصاءً من البرهان ونكون ناسين لها. وإن كنا إنما نتناولها بعد أن لم نكن مقتنين لها فيما تقدَّم، فكيف يكون لنا السبيل إلى أن نعلمها ونتعلمها من حيث ليس عندنا معرفة متقدمة الوجود؟ وذلك أنّه غير ممكن، كما نقول في البرهان

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٥١.

[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٣.

[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٣٠.

أيضاً. فمن البيِّن إذاً أنّه لا يمكن أن نكون مقتنين لها، وإلاّ فما كنا بالذين ننساها. ولا أيضاً أن نكون عارفين بها من حيث ليس فينا ولا قنية واحدة تكون فينا))[١].

وقرر ابن رشد أنّ مبادئ البرهان تحصل لنا عن قوة موجودة فينا، شأن هذه القوة هو أن تحصل بها هذه المبادئ لنا، وهذه القوة في الشرف هي دون هذه المبادئ، وهذه القوة موجودة في جميع الحيوان، ففي كل حيوان قوة الحس، لكن الحيوان الذي فيه قوة الحس ينقسم على قسمين، فمنه ما يَثبت له الشيء الذي يحسه بعد انقضاء الحس، وهذا هو الحيوان المتخيِّل، ومنه ما لا يَثبت له، وهو الحيوان غير المتخيِّل، والذي يَثبت له منه ما يَثبت له ثباتاً تاماً، ومنه ما لا يَثبت له ثباتاً تاماً، والذي يَثبت له ثباتاً تاماً يعرض له- حين تتكرر الصور عليه- أن ينتزع منها التشابه الذي يكون بينها، ومن هذا التشابه يحصل المعنى المعقول الكلي في النفس، وهذا التشابه تقتنيه القوة الذاكرة من المتخيِّلة، فهذه القوة تقتني معنى الشيء المحسوس مجرداً من الشبح، وهذا يكون حين يتكرر المعنى عليها مرات كثيرة في أشخاص كثيرة، وبما أنّ القوة المتخيلة والقوة الذاكرة تقتنيان المعنى من الحس، فإنّ استعداد هاتين القوتين في الإنسان يكون من قوة الحس، فإن كان الكلي الحاصل مأخوذاً من الأمور الإرادية، كانت المعقولات الحاصلة منه مبدءاً للأمور العملية، وإن كان مأخوذاً من الأمور الموجودة، كان مبدءاً للعلوم النظرية[٢]. وقرَّر ابن رشد هذا لأنّه يرى أنّ للنفس ثلاث قوى، منها القوة الناطقة، وهي القوة التي تدرك المعاني إدراكاً كلياً، عكس قوة الحس والخيال اللتين تدركان المعاني إدراكاً جزئياً[٣].

وعليه يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في تقريره هذا، فأما الفارابي، فذكر أنّ المقدمات الكلية، التي هي المبادئ الأولى للبرهان، حاصلة لنا بقوة تُدرِك ما نحسه، وتحكم على ما نحسه وعلى ما لم نحسه، إذ ((يظهر من جل هذه المقدمات الكليات أنّ أعيانها محسوسة، ولذلك قال قوم إنّها حاصلة عن الحس. وقد يتبيَّن ها هنا أنّها وإن كانت حاصلة عن الحس، فليس في الحس وحده كفاية في حصولها على التمام، من قِبَل أنّا إن كنا نقتصر منها على مقدار ما أحسسناه، ونحن إنما أحسسنا من أعيانها أعياناً محدودة العدد، لزم أن يكون ما يحصل لنا منها مقدمات جزئية لا كلية، ونحن نجدها قد حصلت كليات حتى صرنا نحكم على موضوعات هذه المقدمات حكماً عاماً، يشتمل على ما أحسسناه وما لم نحسه))[٤].

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٨٣.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٥١-١٥٢.
[٣] الميالي، د. سامي شهيد مشكور، الأخلاق عند فلاسفة المغرب العربي (ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد، ابن خلدون) دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٥م، ص١٤١.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٤.

وأما ابن سينا، فذكر أنّ تفسير حصول مبادئ البرهان من دون برهان لا يمكن إلاّ إذا قلنا بوجود قوة تحصل بها هذه المبادئ، إذ ((لا سبيل إلى حل هذا العويص إلاّ أن تكون عندنا قوة من شأنها أن تعلم أشياء ما بلا تَعلّم وبمعاونة أعوان تكون معونتها على جهة غير جهة المعونة في التعليم. وتلك الأعوان قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودين في الحيوان كله أو أكثره. فإنّ الحس الظاهر وإن وُجِد في الحيوان كله فإنّ الحس الباطن الحافظ لما يؤديه الحس إلى النفس ربما لا يوجد لكل حيوان، أو إن وُجِد لكل حيوان فربما لم يكن في بعضها لفعله ثبات مثل حالها في الدود والذباب والفراش التي تفر من النار ثم تنسى أنّها مؤذية فترجع إليها. وأما الحيوانات الكاملة فيبقى عندها ما أخذت من الحواس مدة طويلة. والحيوانات تأخذ بقواها الدراكة شيئين: أحدهما صورة المحسوس وخلقته كخلقة الذئب الضار لها، وخلقة المحسن لها من الناس. وإنما تأخذ هذه الصورة بالحس وتخزنها في الخيال وهو في مقدم الدماغ. والثاني معنى المحسوس مثل منافاة الذئب وموافقة المحسن. وهذا القسم لا يدركه الحيوان بالحس، بل بقوة مميِّزة لها كالعقل لنا، وتُسمّى وهماً، وتخزنه في قوة أخرى تُسمّى ذِكراً، وهي في مؤخر الدماغ. وهذه القوة الباطنة للإنسان أقوى؛ وخاصة قوة الذِكر والحفظ والوهم. والحس والوهم يؤكّدان ما يجري في المصورة، وفي الحافظة بالتكرير. ثم إنّ القوة المقتنية للعلوم الأولى فينا تطالع هذه الأوهام الباطنة فتميِّز الشبيه والمخالف وتنزع عن كل صورة ما لها بالعرض وتجرِّد ما بالذات؛ فيحدث فيها أول شيء تَصوُّر البسائط، ثم تُركّب تلك البسائط بعضها ببعض بمعونة قوة تسمى مفكرة، وتفصل بعضها عن بعض فتلوح لها في تلك المعاني تركيبات: فما اتفق أن كان منها ما من شأنها أن تعلمه بلا تعلّم ولا وسط، علِمَته وجرَّبَته، مثل أنّ الكل أعظم من الجزء. وفي كثير منها تستفيد حكم التركيب والتفصيل من الحس على سبيل التجربة))[١]. وعدَّ ابن سينا القوة الوهمية أهم قوة في الحيوان، إذ تحكم الحيوان وتصرفاته بامتثال أمر ما، وابن سينا يقابل هذه القوة بالقوة الناطقة في الإنسان[٢].

وتأسيساً على هذا يذهب الباحث إلى أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في ذكرهما هذا، فأرسطو بيَّن أن حصول مبادئ البرهان الأوَل يكون بقوة هي دون هذه المبادئ في الشرف، إذ ((يلزم إذاً ضرورةً أن نكون مقتنين لقوة ما، وليس حالنا في اقتنائنا لها حالاً تكون في الاستقصاء أشرف وأفضل من هذه، وهذه هي موجودة في جميع الحيوان. وذلك أنّ لها قوة غريزية... نسميها الحس. وإذ الحس موجود فيها، ففي بعضها قد يكون ما نحس به ثابتاً، وفي بعضها لا يكون. فالذي لا يكون فيه ثابتاً إما من جميع الوجوه، وإما فيما كان منها ليس يكون فيه،

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٣٠-٣٣١.
[٢] يُنظر: إبراهيم، سامي محمود، نقد ابن رشد للفلاسفة في مسائل العلم الطبيعي، رسالة ماجستير، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠١م، ص٨٨.

فإنّ هذا لا علم له خارجاً عما حسه. وأما ما كان من الحيوان يثبت فيه، فقد يبقى عندما يحس شيء ما في أنفسها. وعندما يكون كثير من أمثال هذه فقد يحدث حينئذ تمييز ما وتفصيل، حتى أنّ لبعضها قد يكون من الثبات أمثال هذه قول، وبعضها لا. فمن الحس يكون حفظ... ومن تكرير الذكر مرات كثيرة تكون تجربة، وذلك أنّ الأحفاظ الكثيرة في العدد هي تجربة واحدة. ومن التجربة عندما يثبت ويستقر الكلي في النفس الذي هو واحد في الكثير، وذلك الذي هو في جميعها واحد بعينه هو مبدأ الصناعة والعلم. وذلك أنّه إن كان لما في الكون فهو مبدأ الصناعة، وإن كان فيما هو موجود فهو مبدأ العلم))[١].

وصرَّح ابن رشد أنّ الملكات من المعقولات ليست حاصلة لنا من أول وجودنا، ولسنا مستفيدين لها من ملكات أشرف منها، ولا من علوم أثبت منها، إذ تحصل لنا بتكرار الحس مرة بعد أخرى في أشخاص كثيرة، مثلما يحصل في الجهاد حين ينخرم الصف بانهزام المجاهدين أن يعود واحد فيقف، ثم يعود ثانٍ فيقف، ثم يعود ثالث حتى يكتمل الصف، هكذا هو حال حصول الكلي عن الحس، فإذا اقترن بهذا الإحساس إحساس ثانٍ، واقترن بالإحساس الثاني إحساس ثالث، حصل المعنى المعقول الكلي، فحصوله كان باستقراء الجزئيات، إذن بهذه الطريقة يحصل الكلي عن الحواس[٢].

لهذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فأما الفارابي، فوضَّح أنّ اليقين الضروري بالمقدمات الكلية يحصل بالتجربة، فبالتجربة ندرك جزئيات هذه المقدمات، لأنّ ((الحاصل بالتجربة هي المقدمات الكلية التي يُتيقَّن بها هذا التيقن عن تعمد منا للإحساس بجزئياتها، إما قليل منها وإما كثير، فإنّ التجربة هي أن نتصفح جزئيات المقدمات الكلية، هل محمولها في واحد واحد منها، ونتتبّعه في جميعها أو في أكثرها، إلى أن يحصل لنا اليقين الضروري، فإنّ ذلك الحكم حكم على جميع ذلك النوع. وهي شبيهة بالاستقراء، غير أنّ الفرق بينها وبين الاستقراء [هو] أنّ الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي، والتجربة هي ما حصل عنها اليقين بالحكم الكلي))[٣].

وأما ابن سينا، فوضَّح بيان أرسطو أنّ الكلي يحصل في النفس بتجميع آحاد المحسوس، إذ ((شبَّه المعلم الأول حال اجتماع صورة الكلي في النفس بحال اجتماع الصف في الحرب، فإنّه إذا وقعت هزيمة فثبت واحد فقصده آخر ووقف معه، ثم تلاهما ثالث واتصل الأمر فجعل واحد واحد يعود، انتظم الصف ثانياً، فيكون الصف ينتظم قليلاً قليلاً. وكذلك العلم والصورة الكلية العقلية

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٨٣-٤٨٤.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٥٢.
[٣] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٤-٢٥.

ترتسم في النفس قليلاً قليلاً عن آحاد محسوسة إذا اجتمعت اكتسبت منها النفس الصورة الكلية ثم قذفتها))[١].

واعتماداً على هذا الإيضاح لكل من الفارابي وابن سينا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي واءم أرسطو في إيضاحه، وأنّ ابن سينا استند على ما ورد في التعليم الأول في إيضاحه، فأرسطو بيَّن أنّ الحس يحصِّل آحاد الكلي بالاستقراء، فلا تكون ((هذه القنيات موجودة فينا منفردة، ولا أيضاً إنما تكون فينا من ملكات أخرَ هي أكثر في باب ما هي عالمة، لكن من الحس، مثال ذلك في الجهاد، فإنّه إذا وقف واحد عند الرجوع فقد يقف آخر ثم آخر إلى أن يصير الأمر إلى المبادئ، والنفس هي الموجودة بهذه الحال، أي على أنّها يمكن أن تنفعل هذا الانفعال... فمن البيِّن إذن أنّه قد يلزم أن نعلم الأوائل بالاستقراء، وذلك أنّ الحس إنما يحصِّل فيها الكلي بالاستقراء على هذا النحو))[٢].

وذكر ابن رشد أنّ مِن القوى الذهنية، التي بها نصدِّق، ما تَصْدق تارة، وتكذب أخرى، مثل قوى الظن والفكر، ومن القوى الذهنية- أيضاً- ما تَصْدق دائماً، مثل العلم الحاصل بالبرهان والعقل، وهو العلم الذي هو المقدمات الأوَل، ولا يوجد جنس آخر من المدركات أحق بالصدق من العلم إلاّ العلم الحاصل بالمقدمات الحاصلة بالعقل، لذلك كانت مبادئ البرهان أكثر صدقاً من العلم الحاصل بالبرهان، ومبادئ البرهان لا تُعلَم بالبرهان، إذ تُعلَم بالعقل، فلا يوجد ما يُدرَك به وهو أكثر تحقيقاً من البرهان إلاّ العقل، لذلك كان العقل هو مبدأ المبادئ، وجميع هذه القوى، التي تُحصِّل الشيء الذي تكون هذه القوى هي قوة عليه، هي بمستوى واحد، أي قوة العلم للمعلوم، وقوة العقل للمبادئ[٣].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في ذكره هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّنا حين نحس بجزئيات المحسوسات يكون للنفس فعلاً في هذه الجزئيات يفوق الإحساس بها، واليقين بالمقدمات الكلية يحصل بهذا الفعل الذي يزيد على الإحساس، إذ ((يتبيَّن أنّ للنفس فعلاً ما في المحسوسات أزيد من إحساسنا لها... وهل إدراك النفس لها إدراك يخصها من غير أن نحس بجزئياتها، وإنما تحصل لنا معرفتها متى تقدم لنا الإحساس بجزئياتها. والحاصلة بالتجربة هي المقدمات الكلية التي يُتيقَّن بها هذا التيقن عن تعمد منا للإحساس بجزئياتها))[٤].

---

[١] ابن سيناء، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٣٢.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٨٤.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١٥٢-١٥٣.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٤.

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّنا نصدِّق بمبادئ البرهان تصديقاً دائماً بالعقل، لأنّ ((للنفس قوة علامة بها تكتسب المجهولات بالنظر، وقوة عاقلة، وقوة ظانة، وقوة مفكرة، وقوة متوهمة. ولا يعرض لنا في القوى الباطنة قوة دراكة غير هذه. ثم الظانة والمتفكرة والمتوهمة لا يُعتدّ بها، ولا حكمها صادق دائماً، حتى تتقدم على قوة العلم. ولا قوة العلم صالحة لهذا، لأنّه كما أنّ مبدأ البرهان ليس يُكتسَب بالبرهان، فكذلك مبدأ العلم لا يُنال بقوة العلم. ولم تبقَ قوة تصلح لهذا إلاّ العقل))[١].

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في مذهبهما هذا، إذ وضَّح أرسطو أنّ أشد ملكات الذهن الدائمة الصدق هي العقل، فإنّ ((الملكات التي في الذهن التي نصدِّق بها، منها ما هي صادقة دائماً، ومنها ما تقبل الكذب بمنزلة الظن والفكر، وأما الصادقة دائماً فهي العلم والعقل. وليس يوجد جنس آخر أشد استقصاءً وأتقن من العلم إلاّ العقل. والمبادئ أعرف من البراهين. وكل علم هو مع قول. والمبادئ أما العلم فلا سبيل إلى أن يقع بها. ولما كان يوجد شيء يمكن أن يكون أكثر صدقاً من العلم غير العقل إذا ما نحن بحثنا من هذه الوجوه مِنْ قِبَل أنّ مبدأ البرهان ليس هو برهاناً هو للمبادئ. فإذاً ولا مبدأ العلم أيضاً هو علم، ولذلك لم يكن لنا جنس آخر صادق غير العلم. فيكون العقل هو مبدأ العلم، ويكون هو مبدءاً للمبدأ، وجميعه عند جميع الأمر هو على مثال واحد))[٢].

إذن العقل هو القوة التي تُدرَك بها مبادئ البرهان عند ابن رشد، فالعقل هو مبدأ المبادئ، فإذا كانت الأشياء تُدرَك بالبرهان إدراكاً محققاً، فإنّ مبادئ البرهان لا تُدرَك بالبرهان، إذ تُدرَك بالعقل، والعقل يُنتِج هذه المبادئ الكلية بعد أن يحصل على جزئياتها من الحس.

المطلب الثالث
اختلاف مبادئ البرهان وتناهيها

أولاً: اختلاف مبادئ البرهان

نفى ابن رشد أن تكون مقدمات جميع أصناف القياسات مقدمات واحدة، فإنّ مقدمات الجدل-مثلاً- تكون مختلفة عن مقدمات البرهان[٣].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٣٣٢-٣٣٣.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٨٥.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٢.

وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في نفيه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ اختلاف نسبة اليقين في المبادئ الأوَل هو السبب في اختلاف هذه المبادئ، إذ ((أنّ المبادئ الأوَل في الصناعات والعلوم ليست على مثال واحد))[١]، وأنّ ((المقدمات الأوَل... إنّ اليقين فيها... إن كان يسيراً، يخرجها من أن تكون برهانية، فتكذب وتكون، إما جدلية وإما سوفسطائية وإما خطبيّة))[٢].

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ أرسطو ذكر أنّ مبادئ القياسات ليست متفقة كلها، إذ ((قيل [أي في التعليم الأول] إنّه لا يصح أن يُظَن أنّ مبادئ المقاييس كلها متفقة))[٣].

وعلى وفق ما ذهب إليه كل من الفارابي وابن سينا يرى الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ الفارابي واءم أرسطو في مذهبه هذا.

الأمر الثاني: هو أنّ ابن سينا اعتمد على أرسطو في مذهبه هذا.

ويستدل الباحث على هذين الأمرين بأنّ أرسطو بيَّن أنّ مقدمات القياسات لا تكون واحدة بأنفسها، فمن الواضح ((أن تكون مبادئ جميع المقاييس واحدة بأعيانها فيتبيّن أنّ ذلك غير ممكن))[٤].

وصرَّح ابن رشد أنّ كل قياس إما أن ينتج نتيجة صادقة وإما نتيجة كاذبة، والنتيجة الصادقة تكون بالذات عن مقدمات صادقة، في حين أنّ النتيجة الكاذبة تكون عن مقدمات كاذبة، وإذا كان كل قياس إما أن تكون مقدماته صادقة وإما أن تكون كاذبة، فبيِّنٌ أنّ المقدمات الصادقة لا يمكن أن تكون هي عينها المقدمات الكاذبة[٥].

وبناءً على هذا يبيِّن الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في تصريحه هذا، فأما الفارابي، فقرر أنّ القضية الصادقة تقابل القضية الكاذبة، لأنّ اليقين بصدق القضية ينتج عنه اليقين بكذب مقابلها، والقضايا، التي يحصل اليقين بها، إما مبادئ، وإما نتائج تلزم عن هذه المبادئ، ونتيجة القياس الكاذبة تنتج إما عن كذب كلا مقدمتَي القياس، وإما تنتج عن كذب إحدى مقدمتيه، لأنّ ((اليقين بصدق القضية لا يمكن أن يحصل دون اليقين بكذب مقابلها. ويلزم عن اليقين بصدق القضية اليقين بكذب مقابلها، إذا أمكن عندنا صدق المقابل أمكن أن تكذب القضية. والقضايا التي يحصل اليقين فيها في الصنائع اليقينية منها المقدمات الأوَل التي هي مبادئ تلك

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٧٠.
[٢] الفارابي، كتاب شرائط اليقين، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، المكتبة الفلسفية، (من دون رقم الطبعة)، تحقيق وتقديم وتعليق: د. ماجد فخري، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق: توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٠٤.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥١.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٩.
[٥] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٢.

الصناعة، ومنها نتائج كائنة عن تلك المبادئ))[1]، و((القياس الذي ينتج النتيجة الكاذبة قد يكون الكذب في مقدمتيه جميعاً، وقد يكون في إحداهما))[2].

وأما ابن سينا، فقرر أنّ مبادئ القياس الكاذب غير مبادئ القياس الصادق، لأنّ القياس المنتِج للكذب لا يكون إلاّ من مبادئ كاذبة، والقياس المنتِج للصدق لا يكون إلاّ من مبادئ صادقة، لأنّ ((المقاييس منها منتجة للكاذبة، ويجب أن تكون مقدماتها كاذبة؛ ومنها منتجة للصادقة، وهي وإن كانت قد يجوز أن تكون مقدماتها كاذبة فذلك إنتاج يقع منها لا بالذات بل بالعرض. ويشبه ألاّ تكون هي من جهة إنتاجها للصادق عن الكاذبة قياسات، لأنّ القياس إنما هو قياس من جهة ما يُنتِج بالذات، لا من جهة ما يُنتِج بالعرض. وإذا كان كذلك فيجب أن تكون القياسات المنتجِة للصادقات من مقدمات صادقة، وللكاذبات من كاذبة. وإذا كانت كذلك كانت مبادئ القياسات الصادقة غير مبادئ القياسات الكاذبة))[3].

واستناداً على هذا يذهب الباحث إلى أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في تقريرهما هذا، فأرسطو ذكر أنّ الصدق مختلف عن الكذب، والنتائج الكاذبة تكون عن مقدمات كاذبة، في حين أنّ النتائج الصادقة تكون عن مقدمات صادقة، إذ ((أنّ بعض المقاييس هي صادقة، وبعضها كاذبة. فإنّه وإن كانت قد تكون نتيجة صادقة من مقدمات كاذبة، فإنّ ذلك إنما يكون دفعة واحدة، مثل أن تكون أ على جـ حقاً، ويكون الأوسط- وهو ب- كذباً. وذلك أنّه لا أ موجودة لـ ب، ولا ب موجودة لـ جـ، إلاّ أنّه إن أخِذ بين هاتين المقدمتين أوساط، كانت المقدمات كاذبة من قِبَل أنّ كل نتيجة كاذبة إنما تنتج عن مقدمات كاذبة، والصادقة من الصادقة، والصدق والكذب هما مختلفان))[4].

وبيَّن ابن رشد أنّ اختلاف مبادئ القياس الصادقة بأنفسها هو ذاتي لهذه المبادئ، لأنّ المبادئ، التي توجَب لأجناس مختلفة بالطبع، يجب أن تكون مختلفة، ومبادئ القياس الصادقة هي من المبادئ التي توجَب لأجناس مختلفة بالطبع، مثلاً بما أنّ الوحدات تخالف- بالطبع- النقاط، لأنّ الوحدات ليس لها وضع، في حين أنّ النقاط لها وضع، فيجب أن تكون البراهين على أحد هذين الجنسين مخالفة للبراهين التي تُقام على الجنس الآخر، لأنّها إن اتفقت، فإنّها تتفق بأن يوضع، الذي منها في العلم الواحد عينه، في العلم الثاني إما حدّاً أوسط بين حدين، وإما موضوعاً لشيء، وإما محمولاً على شيء مما في هذا العلم الثاني، أي إما حداً أكبر، وإما حداً أصغر، لأنّه إما أن يتفق وضعه في العلمين معاً، وإما أن يختلف وضعه في العلمين معاً، مثلاً يكون في أحد العلمين حداً أوسط، ويكون في العلم الآخر حداً أكبر، أو بالعكس، ومن البيِّن أنّ النقطة لا تكون حداً أوسط

---

[1] الفارابي، كتاب شرائط اليقين، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص١٠٣.
[2] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٩٤.
[3] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥١.
[4] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٩.

في قياس عددي، ولا حداً أكبر أو حداً أصغر، سواء على جهة الاتفاق أو على جهة الاختلاف، مثلاً تكون حداً أوسط في العلم العددي والعلم الهندسي معاً، أو تكون حداً أصغر في أحد العلمين وتكون حداً أوسط في العلم الآخر، بل تختص بأحد العلمين فحسْب، وهذا يجب في المقدمات الخاصة[١].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد وافق كل من الفارابي وابن سينا في بيانه هذا، فأما الفارابي، فوضَّح أنّ موضوعات الصنائع مختلفة، فبعض الصنائع يكون موضوعها الأول واحداً، وبعضها تكون موضوعاتها الأوَل أكثر من واحد، ومن الصنائع ما لا يستعمل مبادئ بُرهِنت في صناعة أخرى، لأنّ ((الصنائع والعلوم الجزئية منها ما موضوعه الأول واحد، مثل صناعة العدد، ومنها ما موضوعه الأول أكثر من واحد، مثل الهندسة. فإنّ موضوع صناعة العدد هو العدد على الإطلاق فقط، وصناعة الهندسة، فإنّ موضوعها هو النقطة والخط والسطح والمجسم))[٢]. و((من العلوم الجزئية ما لا يستعمل أصلاً مبادئ مبرهنة في علم آخر، مثل علم العدد، فإنّه لا يستعمل في شيء من مطلوباته مقدمات تبيَّنت في علم آخر أصلاً))[٣].

وأما ابن سينا، فوضَّح أنّ المبادئ الخاصة بالأجناس الموضوعة لكل علم في القياسات الصادقة ليست واحدة بأنفسها، لأنّ ((المقاييس الصادقة يجب أن [لا]* تكون واحدة بأعيانها: وذلك أنّ المبادئ إما خاصة بالأجناس الموضوعة لكل علم، فتكون من موضوعاتها ومن عوارضها الذاتية: مثل قولنا في الهندسة إنّ كل مقدار إما منطوق وإما أصم، وقولنا في العدد: كل عدد إما أول وإما مركب. وبيِّنٌ أنّ هذه مختلفة لا مطابَقة فيها، لأنّ الهندسة كلها بعد النقطة، والعددية كلها بعد الوحدة، ولا يمكن بينهما مطابقة البتة))[٤].

واعتماداً على هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في إيضاحهما هذا، لأنّ أرسطو ذكر أنّ المبادئ الموضوعة لا تكون واحدة بأنفسها في القياسات الصادقة، إذ تكون مختلفة في الحس، فإنّ ((الأشياء الموضوعة... على هذا النحو، وذلك أنّه ولا مبادئ المقاييس الصادقة هي واحدة بأعيانها. وذلك أنّ مبادئ أشياء كثيرة هي مختلفة في الحس حتى أنّه لا يطابق بعضُها بعضاً، مثل أنّ الوحدات غير مطابقة للنقط، وذلك أنّه: أما تلك فليس لها وضع، وأما هذه

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٢-١١٣.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٣.
[٣] المصدر نفسه، ص٦٥.
* ذكر الدكتور أبو العلا عفيفي أنّ الأصح أن يقال (لا تكون)، بدلالة سياق العبارات التالية من نص ابن سينا هذا. يُنظر: ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥١(الهامش).
والباحث يذهب إلى ما ذكره الدكتور أبو العلا عفيفي، لأنّ سياق كلام ابن سينا يدل بوضوح على أنّ ابن سينا هو في موضع نفي وحدة المقدمات الخاصة في العلوم، وليس في موضع إثبات وحدة هذه المقدمات، إذ قال ابن سينا عن المبادئ الخاصة في القياسات الصادقة: ((بيِّنٌ أنّ هذه مختلفة لا مطابَقة فيها)). المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥١-٢٥٢.

فلها. وقد يلزم ضرورة أن تكون مطابقة: إما في الأوسط، وإما من فوق، وإما من أسفل، وإما أن يكون لبعضها من داخل الحدود، ولبعضها من خارج))[١].

وذكر ابن رشد أنّ القياسات، التي تكون مقدماتها كاذبة، لا يمكن أن تكون مقدماتها واحدة، لأنّ النتائج الكاذبة قد تكون أضداداً، والأضداد لا يمكن أن تُنتَج إلاّ عن مقدمات هي أضداد، وإلاّ لأمكن أن يوجد الضدان لشيء واحد، وغير ممكن أن يوجد قياس واحد عينه يُنتِج أنّ المساوي أكبر وأصغر، لهذا يجب أن تختلف القياسات المنتجة لأمثال هذه المقدمات، وإذا اختلفت القياسات، فمبادؤها مختلفة[٢].

وفي ضوء هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في ذكره هذا، فأما الفارابي، فقرر أنّ الشيء لا يصدق عليه الإيجاب والسلب معاً، وهذا التقرير يشمل المبادئ الأوَل الخاصة بالصناعات، لهذا تكون هذه المبادئ مختلفة، فإنّ ((تخصيص الجزأين [أي الموضوع والمحمول] جميعاً هو أن تُستعمَل أمور خاصة بالصناعة، قوتها قوة المقدمة المشتركة، مثل قولنا: القطر إما مباين للضلع وإما مشارك، والقطر لا يمكن أن يكون مبايناً ومشاركاً معاً. فإنّ قوة هذا القول قوة قولنا: الشيء إما أن يصدق عليه الإيجاب أو السلب، أو قوة قولنا: لا يمكن أن يصدق على الشيء الإيجاب والسلب معاً. فإنّ الضدين اللذين ليس بينهما متوسط، إذا كان الشيء لا يخلو من أحدهما، قوتهما قوة إيجاب أو سلب متقابلين. وكذلك قولنا: هذا الخط إما مساوٍ لهذا الخط وإما أعظم وإما أصغر))[٣].

وأما ابن سينا، فقرر أنّ مبادئ النتائج الكاذبة مختلفة، لهذا تكون نتائجها مختلفة، فإنّ اختلاف النتائج يعني أنّها قد تكون متضادات أو متقابلات، والتضاد أو التقابل لا ينتجان إلاّ من مبادئ هذه صفتها، لأنّ ((القياسات الكاذبة ليست متفقة في النتائج، فإنّ الأضداد قد تكذب معاً: مثل قولنا إنّ المساوي هو أكبر، والمساوي هو أصغر. وأيضاً فإنّ أشياء غير متضادة تكذب معاً ولا تصدق معاً: مثل قول القائل إنّ... الإنسان فرس وقوله الإنسان ثور، فإنّ هذه في قوة المتقابلة وإن لم تكن متضادة أو متقابلة بالفعل. فبيِّنٌ أنّ مبادئ النتائج الكاذبة هي مختلفة مثل هذه))[٤].

وعلى وفق هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في تقريرهما هذا، فأرسطو ذهب إلى أنّ مقدمات القياسات قد يكون بعضها أضداداً لبعض، وعليه لا يمكن أن تكون لشيء واحد، وهذا يعني أنّها مختلفة، فليست ((المقاييس الكاذبة تكون منها بأعيانها. وذلك أنّ

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٠.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٢.
[٣] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦١.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥١.

الكاذبة قد يكون مضاداً بعضها لبعض وغير ممكنة أن تؤخذ لشيء واحد، مثل أن نقول بأنّ العدل هو جور أو جبن، وأنّ الإنسان هو فرس أو ثور، أو المساوي هو أكبر أو أصغر))[١].

وذهب ابن رشد إلى أنّ ما يجب في المقدمات الخاصة يجب عينه في المقدمات العامة، أي تكون المقدمات العامة مختلفة، ويكون اختلاف المقدمات العامة لسببين، فأما أحد السببين، فهو أنّ المقدمات العامة تُستعمَل في العلم المعيَّن مقرونة بالمقدمات الخاصة بهذا العلم، مثلاً أنّ المقدمة، التي تقول إنّ الأشياء المساوية لشيء معيَّن هي متساوية، يستعملها العددي مضافة إلى المقدمة القائلة إنّ هذا العدد يساوي هذا العدد، أيضاً يستعملها المهندس مضافة إلى المقدمة القائلة إنّ هذا الخط يساوي هذا الخط، وأما السبب الآخر، فهو أنّ كل من العددي والمهندس يقربها من موضوعه، فالعددي يقول إنّ الأعداد المساوية لعدد معيَّن هي متساوية، والمهندس يقول إنّ الخطوط المساوية لخط معيَّن هي متساوية، ويكون الحال عينه في بقية المقدمات العامة، إذن هكذا يتبيَّن أنّ المقدمات، التي تكون في العلوم المختلفة، يجب أن تكون مختلفة[٢].

وتأسيساً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فأما الفارابي، فصرَّح أنّ المبادئ الأوَل مشمولة بالقول إنّ الشيء لا يصدق عليه الإيجاب والسلب معاً، فعليه تكون المبادئ الأوَل العامة للصناعات مختلفة، لأنّ ((المبادئ الأوَل... المشتركة في الجزأين [أي الموضوع والمحمول] جميعاً قد تُستعمَل استعمالاً خاصاً، وقد تُستعمَل استعمالاً عاماً. والاستعمال العام هو أن تُجعَل موضوعاتها أشياء أعم من الصناعة، مثل قولنا: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وكل شيء فهو يصدق عليه إما الإيجاب وإما السلب. والاستعمال الخاص، إما تخصيص الموضوع، وإما تخصيص الجزأين جميعاً. أما ما يُخصَّص الموضوع فأن يُبدَّل بدل ما هو أعم من موضوع الصناعة، مثال ذلك الأعداد المساوية لعدد واحد متساوية. وتخصيص الجزأين جميعاً هو أن تُستعمَل أمور خاصة بالصناعة، قوتها قوة المقدمة المشتركة، مثل قولنا: القطر إما مباين للضلع وإما مشارك، والقطر لا يمكن أن يكون مبايناً ومشاركاً معاً. فإنّ قوة هذا القول قوة قولنا: الشيء إما أن يصدق عليه الإيجاب أو السلب، أو قوة قولنا: لا يمكن أن يصدق على الشيء الإيجاب والسلب معاً. فإنّ الضدين اللذين ليس بينهما متوسط، إذا كان الشيء لا يخلو من أحدهما، قوتهما قوة إيجاب أو سلب متقابلين. وكذلك قولنا: هذا الخط إما مساو لهذا الخط وإما أعظم وإما أصغر. فبهذه الجهة تصير المقدمات العامة للصنائع خاصة بصناعة صناعة، مثل قولنا: الأشياء المتناسبة إذا بُدِّلت، كانت متناسبة. فإنّ هذه مقدمة عامة. فإذا استعمِلت مكان الأشياء أمور تخص صناعة صناعة، صارت خاصة بصناعة صناعة. فإنّا متى قلنا: الأعداد المتناسبة، إذا

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤١٩-٤٢٠.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٣.

بُدِّلت كانت متناسبة، صارت هذه مقدمة عددية. وإذا قلنا: المقادير المتناسبة، إذ بُدِّلت كانت متناسبة، صارت مقدمة هندسية. وإذا قلنا: الأزمان المتناسبة، إذا بُدِّلت كانت متناسبة، كانت مقدمة نجومية أو طبيعية))[١].

وأما ابن سينا، فصرَّح أنّ العلوم المختلفة لا تكون المبادئ العامة مشترَكة فيها بالفعل، بل يكون اشتراكها بالقوة، فهي مختلفة بالفعل، لأنّ ((المبادئ العامة مثل قولنا إنّ كل شيء إما أن يصدق عليه موجبة وإما أن يصدق عليه سالبة، فقد يُشترَك فيها، لأنّ هذه المبادئ صالحة في بيان أحوال جميع الموجودات المختلفة التي بعضها كم وبعضها كيف وبعضها شيء آخر، لأنّها من جملة ما هو مبدأ ما في العلم الناظر في الوجود من جهة ما هو موجود، ولكنها توجد في العلوم بالقوة، ولا تؤخذ البتة بالفعل مقدمات كبرى ولا صغرى إلاّ وقد أخِذت مخصَّصة لموضوع ذلك العلم ولعوارضه الذاتية... إذن لا يكون في العلوم المختلفة اشتراك بالفعل بل بالقوة))[٢].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في تصريحهما هذا، لأنّ أرسطو وضَّح أنّ المبادئ العامة هي كالمبادئ الخاصة لا يمكن أن تكون واحدة بأنفسها، إذ ((أنّه ولا مبادئ المقاييس الصادقة هي واحدة بأعيانها... وأيضاً ولا من المبادئ العامية يمكن أن يكون البعض، وهي التي من شأنها أن يتبيّن منها كل شيء... وذلك أنّ أجناس الموجودات هي مختلفة، وبعضها هي موجودة للكميات فقط، وبعضها للكيفيات فقط. وهذه هي التي معها يكون البرهان بالمبادئ العامية))[٣].

وذكر ابن رشد أنّ وجوب اختلاف المقدمات العامة يتبيَّن بأنّ المقدمات يجب أن تكون قريبة العدد من النتائج، لأنّ المقدمات تزيد على النتائج بحد واحد، وهو الحد الأوسط، وهو الموضوع إما بين الطرفين وإما خارجاً عنهما، وبما أنّ النتائج متعددة، فيجب أن تكون المقدمات متعددة أيضاً، ولو كانت مقدمات العلوم واحدة بأنفسها، لوجب أن تكون غير متعددة، فإنّ الأشياء، التي تشترك فيها أشياء كثيرة، يجب أن تكون غير متعددة، فإن قِيل إنّ المبادئ- خاصة المبادئ غير العامة- واحدة بأنفسها في جميع العلوم، وكانت العلوم للموجودات، فيجب أن تكون الموجودات واحدة بأنفسها، ويجب أن تكون الصناعات البرهانية صناعة واحدة، وأن يتبيَّن أي مطلوب اتفق في أيّ صناعة اتفقت، وهذا مستحيل[٤].

وعليه يقرر الباحث أنّ ابن رشد وافق كل من الفارابي وابن سينا في ذكره هذا، فأما الفارابي، فبيَّن أنّ المبادئ الأوَل أكثر من المطلوبات الأوَل، لأنّ المطلوبات الأوَل تُبرهَن بتأليف

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٠-٦١.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥٢-٢٥٤.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٠.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٣-١١٤.

المبادئ الأوَل، والمبادئ الأوَل ليست واحدة، إذ أنّ ((المطلوبات الأوَل هي أول شيء يتبرهن في... الصناعة، وإنما تتبرهن عما ألّف من المقدمات التي هي مبادئ أوَل... والمبادئ الأوَل في كل صناعة، منها ما هي خاصة بالصناعة، ومنها ما هي مشتركة لها ولغيرها))[١]، و((ظهر أنّ المبادئ الأوَل في الصناعات والعلوم ليست على مثال واحد))[٢].

وأما ابن سينا، فبيَّن أنّ الزيادة في النتائج لا تكون إلاّ بالزيادة في المقدمات، وكلما ازدادت النتائج، فإنّها لا تفوق المقدمات عدداً، فالمقدمات تبقى أكثر من النتائج، وبما أنّ النتائج متعددة، فعليه تكون المقدمات أكثر تعدداً، لأنّ ((النتائج المطلوبة في العلوم وإن كانت تزيد على المقدمات على النحو المعروف في تركيب القياس، فليست زيادة مفرطة خارجة عن نسب محفوظة. وليس عن تلك المقدمات إلاّ تلك النتائج بأعيانها. وليست تصلح لغير ذلك القدر من الكثرة. وإذا أدخِل حد من جانب أو في الوسط لم يزدد أي نتيجة اتفقت، بل ما يناسب ذلك. فإذا كانت نسبة المقدمات مع النتائج هذه النسبة، فكيف تكون اللواتي هي المبادئ منها صالحة لأن ينتج منها لا هذه، بل نتائج خارجة من هذه؟ فإنّ جميع المقدمات التي في علم ما لا ينتج منها إلاّ المناسبة لتلك المقدمات. فبعضها التي هي المبادئ أبعد من أن ينتج منها مسائل علوم أخرى غير مناسبة لذلك العلم. وكيف والنتائج المطلوبة في العلوم غير متناهية بالقوة، والحدود التي للمبادئ متناهية: فإنّ المبادئ والأصول الموضوعة لكل صناعة متناهية. وأما النسب الممكن اعتبارها بينها وبين عوارضها، وإن كانت في ذواتها محصورة، فقد لا تتناهى بالقوة من جهة أنّ بعض المحمولات تكون ضرورية متقررة في الشيء دائمة، وبعضها ممكنة تحصل باعتبارات بينها. مثال ذلك أنّ المثلث المتساوي الساقين من حاله أن زاويتيه متساويتان أمر موجود في نفسه بالضرورة. وأما أنّه أمر نسبته إلى مثلث آخر يقع مثلاً في دائرة كذا، وفي مخمَّس كذا نسبة كذا، وما يجري مجراه، فأمور ليست محصلة الوجود فيه، وإلاّ لكانت فيه أمور غير متناهية بالفعل. بل هي أمور تحدث له من جهة مناسبات ممكنة يفرضها العقل فيها... وكيف يقال إنّ مبادئ العلوم المختلفة متفقة؟ أمن جهة أنّ العلوم المختلفة متفقة وهذا ظاهر البطلان؟ أو من جهة أنّ كل واحد منها يصلح أن ينتج منها في كل علم، حتى يكون مبدأ أي علم اتفق صالحاً لأي علم اتفق؟ وهذا معلوم الاستحالة. فإنّ مبادئ العلوم التعليمية- وهي محدودة في المصادرات مميزة بالفعل- ظاهر من أمرها أنّها لا يصلح بعضها لبعض، فكيف تصلح لكل علم؟ بل ولا مبدأ علم واحد يصلح لجميع مسائل ذلك العلم، فكيف لمسائل علوم أخرى؟ ولا أيضاً إذا استعملنا طريق التحليل بالعكس فصرنا إلى

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٠.
[٢] المصدر نفسه، ص٧٠.

المقدمات التي لا أوساط لها في علم ما وميزناها إن لم تكن مميزة تميزها في الرياضيات، وجدناها مشتركة لجميع النتائج، بل كان كل خاصية لنتيجة أو نتائج بأعيانها))[١].

واعتماداً على هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في بيانهما هذا، إذ صرَّح أرسطو أنّ العلوم بما أنّها متعددة، فعليه تكون مبادؤها متعددة، ولا يمكن أن تكون مبادؤها واحدة ونتائجها متعددة، لأنّ ((المبادئ هي المقدمات؛ والمقدمات تكون إما بزيادة حد يُقتضب، وإما بأن يُدخل. وأيضاً النتائج تمعن إلى مالا نهاية، والحدود متناهية من قِبَل أنّ المبادئ بعضها ضرورية، وبعضها ممكنة. أما الذي يجعل بحثه على هذا النحو، فإنّه لا يمكن أن تكون المبادئ واحدة بعينها أو محدودة والنتائج بلا نهاية. فأما إن قال الإنسان على جهة أخرى بنحو ما مثل أن نقول إنّ هذه للهندسة، وهذه للحساب، وهذه للطب، فما الذي يقال غير أنّ للعلوم مبادئ؟ فأما القول بأنّها واحدة بأعيانها من قِبَل أنّ هذه هي واحدة بأعيانها فذلك مما يستحق أن يُهزأ به، إذ كان على هذا القياس تكون كلها واحدة بأعيانها. وأيضاً ولا القول بأنّه قد يبين أنّ كل ما اتفق من جميعها حق. وهذا هو أن يطلب أنّ مبادئ جميعها هي واحدة بأعيانها. وذلك أنّ القول بهذا كثير البَلَه، إذ كان لا يكون هذا إلاّ في التعاليم التي هي بيّنة ظاهرة. ولا أيضاً يمكن أن يكون في التحليل بالعكس، وذلك أنّ المبادئ هي مقدمات غير ذوات أوساط. وقد تكون، عندما يزاد فيقتضب مقدمات غير ذوات أوساط مختلفة، نتائج مختلفة. فإن قال قائل إنّ المقدمات الأوَل غير ذوات الأوساط هي المبادئ، إلاّ أنّها واحدة في كل واحد من الأجناس. فإن كان ليس من جميعها يبين كل ما اتفق بطريق الواجب))[٢].

ونفى ابن رشد وجود مبادئ عامة غير ذوات أوساط تشترك في جنس واحد، أيضاً نفى وجود مبادئ خاصة لكل نوع- من أنواع هذا الجنس الواحد- تكون تحت هذه المبادئ العامة، لأنّ هذا يعني أنّ جميع الصنائع النظرية هي أجزاء لصناعة واحدة، وهذا المعنى غير صحيح، فالصنائع مختلفة بالأجناس الأوَل اختلافاً لا يُترقى به إلى جنس عالٍ يعمها جميعها لينقسم عليها هذا الجنس انقسام الجنس العالي على أنواعه الداخلة تحته[٣].

وتأسيساً على نفي ابن رشد هذا يذهب الباحث إلى أمرين، هما:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن رشد تقاطع مع الفارابي في نفيه هذا، إذ ذكر الفارابي أنّ موضوعات الصنائع إن كانت واحدة بأنفسها، كانت هذه الصنائع واحدة، لأنّ ((الصنائع والعلوم

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥٣-٢٥٤.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢٠-٤٢١.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص١١٤.

تختلف باختلاف موضوعاتها، فإن كانت موضوعاتها واحدة بأعيانها، كانت واحدة، وإن كانت مختلفة كانت مختلفة))[١].

الأمر الثاني: هو أنّ ابن رشد واءم ابن سينا في نفيه هذا، فابن سينا ذكر أنّ مبادئ العلوم لا تشترك في الجنس، سواء أكانت هذه المبادئ خاصة أم عامة، فلا ((يمكننا أن نقول: إنّ مبادئ العلوم مختلفة اختلافاً لا اشتراك فيها البتة ولا في شيء منها. فقد بان... أنّ بعض العلوم يشترك في المبادئ، وأنّ من المبادئ خاصة ومنها عامة. فعسى الحق هو أنّ المبادئ متناسبة في الجنس، أي في الموضوع. ولكن هذا لا يمكن؛ فإنّ العلوم التي لا تتناسب في الموضوع، فإنّ مبادئها الخاصية بأجناسها لا تتناسب أيضاً في الموضوع))[٢].

وعلى وفق ما ذكره كل من الفارابي وابن سينا في هذين الأمرين يبيِّن الباحث النقطتين الآتيتين:-

النقطة الأولى: هي أنّ الفارابي تقاطع مع أرسطو في ذكره هذا.

النقطة الثانية: هي أنّ ابن سينا واءم أرسطو في ذكره هذا.

ويستدل الباحث على هاتين النقطتين بأنّ أرسطو أنبأ بأنّ مبادئ العلوم لا يمكن أن تكون مشتركة في الجنس، إذ ((إن قال قائل إنّ المقدمات الأوَل غير ذوات الأوساط هي المبادئ، إلاّ أنّها واحدة في كل واحد من الأجناس. فإن كان ليس من جميعها يبين كل ما اتفق بطريق الواجب، ولا أيضاً هي مختلفة على هذا الضرب من الاختلاف حتى يكون لكل واحد من العلوم مبادئ مختلفة، فلعله أن يكون الباقي هو أن تكون مبادئ جميعها متناسبة في الجنس، لكن من هذه هذه، ومن هذه هذه. ومن البيِّن الظاهر أنّه ولا بهذا أيضاً ممكن))[٣].

إذن التمييز بين المبادئ الأوَل هو الدليل الذي أثبت ابن رشد به اختلاف مبادئ البرهان، إذ ميَّز بين مبادئ البرهان ومبادئ الجدل، وميَّز بين مبادئ البرهان الصادقة ومبادئه الكاذبة، وميَّز بين مبادئ البرهان الخاصة ومبادئه العامة.

ثانياً: تناهي مبادئ البرهان

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٤.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٥٤.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٤٢١-٤٢٢.

وضَّح ابن رشد أنّ كل قياس تتكون ذاته من ثلاثة حدود، فإن كان القياس موجباً، كان حده الأكبر محمولاً على حده الأوسط بإيجاب، وكان حده الأوسط محمولاً على حده الأصغر بإيجاب أيضاً، وإن كان القياس سالباً، كانت إحدى مقدمتيه موجبة، وكانت مقدمته الأخرى سالبة[١].

واستناداً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في إيضاحه هذا، فأما الفارابي، فبيَّن أنّ القياس الحملي يتكون من مقدمتين تشتركان في حد هو الحد الأوسط، وهاتان المقدمتان إما أن يكونا موجبتين، وإما أن يكونا سالبتين، وإما أن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة، والسالبتان لا تنتجان، لأنّ ((أقل ما منه يأتلف القياس الحملي مقدمتان مقترنتان من ثلاثة حدود، وذلك أنّ المقدمتين المقترنتين هما اللتان تشتركان بجزء واحد وتتباينان بجزأين آخرين، كقولنا الإنسان حيوان وكل حيوان حساس، فهاتان مقترنتان اشتركتا بجزء واحد وهو الحيوان، وتباينتا بجزأين آخرين وهما الإنسان والحساس. فالمشتركتان بجزء والمتباينتان بجزأين هما من ثلاثة حدود، والجزء المشترك في كل مقدمتين مقترنتين يسمى الحد الأوسط، والجزآن اللذان يتباينان فيهما يسميان الطرفين، فالذي يكون منهما محمولاً في المطلوب يسمى الطرف الأول والأعظم، والذي يكون منهما موضوعاً في المطلوب يسمى الطرف الأخير والأصغر... والمقدمتان المقترنتان... إما أن تكونا موجبتين معاً أو سالبتين معاً، أو تكون الكبرى موجبة والصغرى سالبة أو الكبرى سالبة والصغرى موجبة... فالذي من سالبتين لا ينتج في شيء من الأشكال))[٢]. أيضاً بيَّن أنّ القياس يتكون من مقدمتين- على الأقل- تشتركان بجزء، فإنّ ((أقل ما منه يتألف القياس مقدمتان تشتركان بجزء واحد))[٣].

وأما ابن سينا، فبيَّن أنّ القياس يتكون من ثلاثة حدود على الأقل، سواء أكان القياس موجباً أم سالباً، إذ ((لما كان كل قياس مؤلـَّفاً من حدود ثلاثة: أما الموجب منه فإنما يبيِّن أنّ شيئاً ما موجودٌ لثانٍ لأنّه موجود لثالث موجودٍ للثاني. وأما السالب فيبيِّن أنّ شيئاً غير موجود لثانٍ لأنّه غير موجود لثالث موجودٍ للثاني))[٤].

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا توافقا مع أرسطو في بيانهما هذا، فأرسطو ذكر أنّ القياس يتكون من ثلاثة حدود، والسبب، الذي هو الحد الأوسط، يكون علة إما إثبات شيء لشيء، أو نفي شيء عن شيء، لأنّ ((كل قياس هو بثلاثة حدود: أحدها يقال فيه إنّه

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٣.
[٢] الفارابي، كتاب القياس، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ج٢، (من دون رقم الطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. رفيق العجم، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٦م، ص٢٠-٢٢.
[٣] الفارابي، كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ج٢، (من دون رقم الطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. رفيق العجم، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٦م، ص٧٦.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٢٤.

يتبيَّن أنّ أ موجودة لـ جـ من قِبَل أنّها موجودة لـ ب، وب موجودة لـ جـ. وأما السبب فيُؤخذ في إحدى المقدمتين أنّ شيئاً آخر موجود لشيء آخر. وأما الأخرى فيُؤخذ فيها أنّه غير موجود له))[١].

وذهب ابن رشد إلى أنّ القياس، الذي يتألَّف من المقدمات المشهورة، وهو الجدل، لا يُشترَط في مقدماته إلاّ أن تكون مشهورة فحسْب، سواء وُجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد، وأما البرهان، فإنّه ينبغي أن يُشترَط في مقدماته- مع الشروط الأخرى في المقدمات اليقينية- ألاّ يكون حمل حدودها بالعرض بعضها على بعض، أي ألاّ يكون الحمل فيها غير طبيعي، مثل حمل الإنسان على الأبيض، أي حين يُجعَل الأبيض موضوعاً في القضية، ويُجعَل الإنسان محمولاً فيها، فيُقال كل أبيض فهو إنسان، لأنّ الأبيض محمول بالطبع على الإنسان إذ كان موجوداً في الإنسان، والإنسان موضوع له بالطبع[٢].

وعلى وفق هذا يوضِّح الباحث أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فأما الفارابي، فقرر أنّ المحمولات حملاً غير طبيعي، التي هي المحمولات غير الذاتية للموضوعات، يمكن أن تكون جواهر ويمكن أن تكون أعراضاً، فعليه لا تعطي هذه المحمولات طبيعة الجوهر الذي يكون الحمل فيه طبيعياً، إذ ((لا يمكن أن يكون محمول ما داخلاً تحت مقولة الجوهر، وهو عرض في شيء آخر. وذلك أنّه ليس شيء من المحمولات داخل في الجوهر دالاً على شيء خارج عن ذات موضوعه، بل جميعها دل على ذات موضوعه وعلى ما هو ذلك الشيء. فلذلك، إنما يكون جنساً لموضوعه أو فصلاً له أو حداً أو نوعاً إن كان موضوعه شخصاً. غير إنّ القضية التي موضوعها شخص خارجة عن صناعة الجدل، لكن قد يقول قائل في مثل قولنا هل الماشي حيوان وهل الضحاك إنسان وهل الأبيض جسم؟ ويَسَلْ عن محمولات أمثال هذه وهي كلها جواهر وموضوعاتها أعراض على أي شيء تدل من موضوعاتها. فهل تدل منها على ما هو كل واحد منها أو على أشياء خارجة عن جواهرها. فإن كانت تدل على ما هو كل واحد منها لزم أن يكون الأبيض جوهراً. و... ما تدل عليه الأسماء المشتقة... هي كلها أعراض وإن كانت هذه المحمولات تعرض من موضوعاتها أشياء خارجة عن ذواتها، وكان هذا هو رسم العرض لزم أن يكون الإنسان والحيوان عرضاً ما، لكن عسى أن يكون عرضاً بالإضافة إلى شيء آخر وجوهراً بالإضافة إلى نفسه. وكذلك يكون ذلك فإذن ليست تخلص لكليات الجواهر طبيعتها من حيث هي جواهر، بل إنما تكون لها هذه الطبيعة بالإضافة إلى موضوعاتها، فيكون لها موضوعان فيكون جوهراً لأحد موضوعيه وعرضاً لموضوعه الآخر. فإن كان إنما صار جوهراً لأحد موضوعيه لأجل أنّه يعرف ذاته وصار عرضاً لموضوعه الآخر لأجل أنّه يعرف ما

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٨٦.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٣-٩٤.

هو خارج عن ذاته لزم ذلك أن يكون اللون أيضاً جوهراً بالإضافة إلى البياض وعرضاً بالإضافة إلى الجنس. فلا تخلص في موجود من الموجودات طبيعة العرض ولا طبيعة الجوهر، بل يكون كل محمول فهو بعينه عرض وجوهر. حتى الأشخاص إذا أخِذَت محمولة، في مثل قولنا هذا القائم زيد وهذا المتكلم عمرو، وهذه المحمولات وأشباهها هي المحمولات على غير المجرى الطبيعي))[١]. أيضاً قرر أنّ مقدمات البرهان لا تخضع لوضع واضع حتى تصلح لأن تكون مقدمات، فهي بأنفسها مقدمات، في حين أنّ المقدمات الجدلية لا بد من أن تكون مشهورة كي تصلح لأن تكون مقدمات، فإنّ ((المقدمة البرهانية... لا يُحتاج في أن تصير مقدمة إلى أن يعترف بها معترف. بل إنما تكون مقدمات بما لها في أنفسها من الأحوال لا بإضافتها إلى واضع يضعها أو يعترف بها... و... المقدمة الجدلية... قضية سبيلها أن تتسلم بالسؤال ليُجعَل جزء قياس يُلتمَس به على جهة الجدل إبطال قول ما، فإنّ أوُلاها هي الآراء المشهورة عند جميع الناس، أو المشهورة عند أكثر الناس من غير أن يخالفهم الباقون))[٢].

وأما ابن سينا، فقرر أنّ الحمل يكون حملاً حقيقياً في المقدمات الأولى في البرهان، إذ يكون الموضوع جوهراً قائم بذاته، في حين أنّ الحمل يكون بالعرض في المقدمات الأولى في الجدل، إذ يكون الموضوع محتاجاً إلى حامل يُحمَل عليه، فإنّ ((الذين يقيسون: إما على الظن- وهم الخطابيون- أو على الرأي المشهور- وهم الجدليون- فليس يجب أن ينتهي تحليل قياسهم إلى مقدمات غير ذوات وسط في الحقيقة. بل إذا انتهت إلى المشهورات التي يراها الجمهور، أو المقبولات التي يراها فريق، كان القياس قياساً في بابه... وربما كان المشهور لا وسط له- لا لأنّه بيِّن بنفسه وفي حقيقته- بل لأنّه كاذب مثل أنّ اللذة خير وسعادة. فتحليل القياسات الجدلية يجب أن يكون إلى المشهورات؛ وتحليل البرهانية يجب أن يكون إلى البرهانيات... نقول: يقال من وجه للمحمول إنّه محمول بالحقيقة لا بالعرض إذا كان الموضوع مستحِقاً لأن يوضع بذاته محصَّل الذات ليُحمَل عليه ما يُحمَل، فوُضِع وحُمِل عليه محمول ما أيَّ حملٍ كان، مثل قولنا الإنسان أبيض: فإنّ الإنسان جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى حامل يحمله. ثم البياض قائم فيه ومحتاج إلى حامل له مثله. فإذا جُعِل الإنسان موضوعاً والأبيض محمولاً فقد حُمِل حَمْلَ مستقيم فهو حمل حقيقي لا بالعرض. وبإزاء هذا القسم حَمْل ما بالعرض، وهذا إما أن يُقلَب ما من شأنه أن يكون محمولاً في طباعه فيوضع لما من شأنه أن يكون موضوعاً في طباعه. فيقال أبيض ما إنسان، فيكون بالحقيقة قد أخِذَ الموضوع مرتين بالقوة. وذلك لأنّ الأبيض من جهةِ ما هو أبيض فقط لا

---

[١] الفارابي، كتاب الجدل، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ج٣، (من دون رقم الطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. رفيق العجم، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٦م، ص٩٥-٩٦.

[٢] المصدر نفسه، ص٦٥-٦٧.

يمكن أن يكون موضوعاً، ولكن الموضوع هو الذي عرض له أن كان أبيض، وهذا هو الإنسان الذي عرض له البياض، فهو أبيض. وإما أن يكون عرضان في واحد فيُحمَل أحدهما على الآخر، فيقال إنّ الأبيض متحرك: أي الشيء الذي عرض له البياض فقد عرض له الحركة، لا أنّ الأبيض نفسه من حيث هو أبيض موضوع للمتحرك))[١].

وعليه يبيِّن الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في تقريرهما هذا، إذ أفصح أرسطو أنّ مقدمات الجدل تكون من المشهورات، أي يكون الحمل فيها (على طريق العرض)، في حين أنّ مقدمات البرهان تكون من غير ذوات الأوساط، أي يكون الحمل فيها (على طريق الحق)، فإنّ ((من البيِّن الظاهر أنّ المبادئ، والتي يقال لها الأصول الموضوعة، هي هذه [((أي المقدمات غير ذوات الأوساط))[٢]]. وذلك أنّه إنما يلزم ضرورة أن يُبرهَن عندما توجد هذه، مثال ذلك أنّ أ موجودة لـ جـ بتوسط ب، وكذلك أيضاً أنّ ب موجودة لـ جـ. فالذين يقيسون على طريق الظن والرأي المشهور وعلى طريق الجدل فقط، فمن البيِّن الظاهر أنّ ما ينبغي أن يُبحَث من أمر قياسهم إنما هو هذا، وهو هل القياس كان من مقدمات يمكن أن تكون مشهورة مقبولة؟ حتى أنّه، وإن كان شيء ما بالحقيقة متوسطاً بين أ وب، ويُظَن أنّ ليس هو، فإنّ الذي يقيس بمثل هذا قد قاس على طريق الجدل. وأما على طريق الحق، فقد ينبغي أن نفحص ونطلب من أشياء موجودة. وحال هذا المعنى على هذا الوجه: وهو أنّه لما كان قد يوجد شيء ما يُحمَل على شيء آخر، لا على طريق العرض، وأعني بقولي: على طريق العرض، مثل ما نقول في وقت ما إنّ ذلك الأبيض هو إنسان، وليس هذا القول على مثال ذلك قولنا: الإنسان هو أبيض. وذلك أنّ هذا ليس نقول فيه إنّه أبيض من حيث هو شيء آخر. وأما الأبيض فمن قِبَل أنّه إنما عرض للإنسان أن يكون أبيض))[٣].

وعلى أساس وجود أشياء موضوعة بالطبع ومحمولة بالطبع، بحث ابن رشد في حال إذا كان هناك شيء موضوع- فحسْب- بالطبع لشيء وليس محمولاً على شيء آخر، مثل شخص الجوهر، وكان الشيء المحمول بالطبع وأولاً موضوعاً لشيء آخر، وهذا المحمول الثاني- أيضاً- موضوعاً لمحمول ثالث، فهل ينتهي هذا الإمعان إلى الأعلى في مثل هذا الحمل، الذي يكون بالطبع وبالذات، إلى أن يصل في الترقي إلى محمول أول ليس بموضوع لشيء آخر، أو يكون هذا الترقي إلى ما لا نهاية؟ وإذا وجدنا محمولاً أولاً، أي لا يُحمَل شيء عليه بالطبع نهائياً، وكان

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٢٥-٢٢٦.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٨٦(الهامش).
[٣] المصدر نفسه، ص٣٨٦-٣٨٧.

موضوعه يُحمَل- أيضاً- على محمول ثانٍ، والثاني على ثالث، فهل يمكن أيضاً- في مثل هذا الإمعان إلى الأسفل- أن نصل إلى موضوع أول، أو يكون هذا النزول إلى ما لا نهاية[١]؟

وعلى وفق هذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في بحثه هذا، فأما الفارابي، فوضَّح أنّ بعض المقدمات يُصدَّق بوجود المحمول فيها لموضوعها، وبعضها لا يُصدَّق بها هذا التصديق، والتي يُصدَّق بها بعضها يكون تصديقها بقياس، وبعضها يكون تصديقها من دون قياس، لأنّ ((من المقدمات ما هي معلومة الوجود ومنها ما ليست معلومة الوجود، والمعلومة الوجود هي التي حصل لنا التصديق بها أنّها كذا أو ليست كذا وغير المعلومة هي التي لم يحصل لنا بها المعرفة لا أنّها كذا وليست كذا. والتصديق قد يحصل عن قياس وقد يحصل لا عن قياس))[٢].

وأما ابن سينا، فوضَّح تساؤل أرسطو أنّ من البيِّن أنّ المحمولات والموضوعات بذاتها معلومة، فهل نصل إلى محمول أول لا يكون موضوعاً لمحمول، وهل نصل إلى موضوع أول لا يكون محمولاً على موضوع؟ إذ ((قيل [أي في التعليم الأول] قد عُلِم أنّ المحمولات بذاتها موجودة، والموضوعات بذاتها موجودة. فليكن موضوع بذاته مثل ج وليس من شأنه أن يصير محمولاً إلاّ بالعرض. وليكن حمل هـ على ج أولاً بلا متوسط وكذلك ز لـ هـ، ب لـ ز. أفتُرى أنّ هذه المحمولات تتمادى بلا نهاية من موضوع أول محدود فيؤخذ دائماً على كل محمولٍ محمول بلا واسطة ولا يقف، أو يقف؟ ثم ليكن ب شيئاً ليس من شأنه أن يُحمَل عليه شيء آخر بالذات، لكنه محمول على ط بلا وسط؛ وط على ج كذلك وج على ب كذلك. أفتُرى أنّ هذا النزول في الموضوعات من محمول أول محدود، يتمادى بلا نهاية ويؤخذ دائماً موضوع لموضوع بلا واسطة ولا يقف، أو يقف))[٣]؟

وفي ضوء إيضاح الفارابي وابن سينا هذا يرى الباحث الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ الفارابي التقى مع أرسطو في إيضاحه هذا.

الأمر الثاني: هو أنّ ابن سينا اعتمد على أرسطو في إيضاحه هذا.

ويستدل الباحث على هذين الأمرين بأنّ أرسطو قال إنّ الوضع والحمل هل يستمر إلى ما لا نهاية أو لا، على أساس وجود موضوعات ومحمولات بذاتها معلومة الوجود؟ إذ ((يوجد... أمثال هذه الأشياء، حتى أنّها تُحمَل بذاتها. فلتكن جـ حالها... أنّها ليس توجد لشيء آخر بوجه من الوجوه. ولتوجد هـ لهذه أولاً، ولا يكون بينهما متوسط. وكذلك أيضاً فليوجد لـ هـ ولـ ء، ب. فليت شعري قد يلزم ضرورة أن ينقطع هذا ويقف أم يمكن أن يمضي إلى ما لا نهاية؟ وأيضاً إن كانت

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٤.
[٢] الفارابي، كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ج٢، ص٧٥.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٢٨.

أ ليس يُحمَل عليها شيء بذاته وكانت أ موجودة لـ ط أولاً، ولم يكن بينهما ولا شيء واحداً قد مر، وكانت ط موجودة لـ جـ، وجـ موجودة لـ ب، أتُرى هذا أيضاً قد ينقطع ضرورة ويقف ضرورة؟ أم هذا أيضاً قد يمعن إلى ما لا نهاية))[١]؟

وفرَّق ابن رشد بين مطلب الترقي ومطلب النزول، فإنّ مطلب الترقي يُسأل فيه عن الموضوع الأول هل تُحمَل عليه محمولات بعضها على بعض إلى ما لا نهاية، مثل أن يُحمَل (جـ) على (ب)، ويُحمَل (د) على (جـ)، ويُحمَل (هـ) على (د)، وهكذا إلى ما لا نهاية، أو ينتهي هذا الحمل عند محمول أول؟ في حين أنّ مطلب النزول يُسأل فيه عن المحمول الأول هل توضع له موضوعات بعضها لبعض إلى ما لا نهاية، أو ينتهي الوضع فيها إلى موضوع أول، أي لا يكون له موضوع آخر، مثل أن يكون (أ) محمولاً أولاً لا يُحمَل عليه شيء، ويُحمَل هو على (ب)، ويُحمَل (ب) على (جـ)، ويُحمَل (جـ) على (د)، وهكذا إلى ما لا نهاية، أو ينتهي هذا الوضع عند موضوع أول[٢]؟

وتأسيساً على هذا يبيِّن الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في تفرقته هذه، فأما الفارابي، فقرر أنّ مسائل الصناعة تتكون من جزأين، هما الموضوع والمحمول، لأنّ ((كل مسألة فإنّ جزءها الموضوع يسمى المفروض والمعطى، وجزءها المحمول يسمى المطلوب، من قِبَل أنّ الموضوع هو الذي يُفرَض أولاً، ثم يُطلَب فيه وجود المحمول... وبيِّن أنّ المبادئ الأوَل في كل صناعة هي التي ترجع جميع المطلوبات في تلك الصناعة. والمطلوبات منها مطلوبات أوَل، ومنها مطلوبات ثوانٍ. والمطلوبات الأوَل هي أول شيء يتبرهن في تلك الصناعة، وإنما تتبرهن عما ألِّف من المقدمات التي هي مبادئ أوَل، والثواني هي التي تتبرهن بالبراهين التي تؤلَّف عن المطلوبات الأوَل بعد أن تُثبَت))[٣].

وأما ابن سينا، فقرر أنّ الطلب في الترقي يكون بالبحث عن آخر محمول للموضوع، في حين يكون الطلب في النزول بالبحث عن آخر موضوع للمحمول، فإنّ ((الفرق بين البحثين أنا ابتدأنا في الأول منهما من الموضوع المحدود وأخذنا نصعد في المحمولات. وابتدأنا في الثاني منهما من المحمول المحدود وأخذنا ننزل في الموضوعات))[٤].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في تقريرهما هذا، فأرسطو ذهب إلى أنّ طلب الترقي يُبحَث فيه عن إجابة للسؤال: هل يكون الحمل على الموضوع الأول إلى ما لا نهاية، أو لا؟ في حين أنّ طلب النزول يُبحَث فيه عن إجابة للسؤال: هل يكون

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٨٧-٣٨٨.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٩٤.
[٣] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٦٠.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٢٨.

الوضع للمحمول الأول إلى ما لا نهاية، أو لا؟ إذ أنّ ((الفرق بين هذا الطلب [أي طلب النزول] وبين الطلب المتقدم [أي طلب الترقي] هو بأنّ الطلب المتقدم يُطلب فيه: أتُرى قد يمكن الذي يبتدئ من موضوع ليس يوجد ولا لشيء واحد آخر، لكن شيئاً آخر موجود له، أن يمعن إلى ما لا نهاية؟ وأما الطلب الثاني فيُطلَب فيه ويُبحَث: هل يمكن عندما يبتدئ محمول يُحمَل على شيء آخر، ولا يُحمَل عليه هو شيء آخر أصلاً أن يمعن إلى أسفل إلى ما لا نهاية، أم لا))[١]؟

إذن بإثبات تناهي موضوعات المحمولات، وبإثبات تناهي محمولات الموضوعات، يُثبَت تناهي مبادئ البرهان عند ابن رشد، فابن رشد بحث تناهي هذه المبادئ ببحثه في تناهي طرفَي القضية، إذ أراد الوصول إلى موضوع أول لا يُحمَل على غيره، وأراد الوصول إلى محمول أول لا يوضع لغيره.

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٨٨.

المبحث الثاني
شروط مقدمات البرهان

المطلب الأول: قوام البرهان من المقدمات

المطلب الثاني: شروط المقدمات

المطلب الأول

قوام البرهان من المقدمات

ذكر ابن رشد أنّ كل برهان يجب أن يتألَّف من ثلاثة أمور، وهذه الأمور هي الأمور الموضوعة في الصناعة، والمقدمات الواجب قبولها، والمحمولات المطلوب- في الصناعة- وجودها للموضوعات، فمن البيِّن أنّ الناظر في الصناعة يجب أن يعرف مقدَّماً معارف أوَل قبل أن يعرف هذه الأمور الثلاثة، لأنّ كل علم وتعلـّم يجب أن يكون عن معرفة متقدمة، فأما الموضوع، فيجب على الناظر في الصناعة أن يسلِّم مقدَّماً بوجوده، ولا يبحث عن وجوده أصلاً، لأنّ الناظر لا يمتلك مقدمات يبحث بها عنه، وأما المقدمات، فيجب أن يعلم الناظر في الصناعة مقدَّماً دلالة اسمها ووجودها، وأما المحمولات المطلوب إثبات وجودها للموضوعات، فيجب أن يعلم الناظر في الصناعة مقدَّماً دلالة اسمها فحسْب، ثم يطلب وجودها للموضوعات بالبراهين، مثلما يحتاج المهندس أن يعرف دلالة اسم المثلث، والدائرة، ومثلما يحتاج العددي أن يعرف دلالة اسم الفرد والزوج، والأولي وغير الأولي[١].

وبناءً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في ذكره أنّ البرهان يتألَّف من ثلاثة أمور، فأما الفارابي، فوضَّح أنّ الصناعات النظرية تتكون من موضوعات ومسائل ومبادئ، لأنّ ((كل صناعة نظرية فإنها تشتمل بالجملة على أشياء ثلاثة: موضوعات ومسائل ومبادئ. فموضوعات الصناعة هي الأمور التي لها توجد الأعراض الذاتية وإليها تُنسَب سائر الأشياء المنظور فيها من الصناعة... وذلك مثل العدد في صناعة العدد، والخطوط والسطوح والمجسمات في صناعة الهندسة... والمسائل هي التي شأنها أن تتبرهن في تلك الصناعة. والمبادئ الأول في الصناعة هي المقدمات التي لا يمكن أن تتبرهن في تلك الصناعة))[٢].

وأما ابن سينا، فوضَّح أنّ الصناعات عامة، والصناعات النظرية خاصة، تتكون من مبادئ وموضوعات ومسائل، إذ أنّ ((لكل واحد من الصناعات- وخصوصاً النظرية- مبادئ وموضوعات وسائل. والمبادئ هي المقدمات التي منها تُبرهَن تلك الصناعة ولا تُبرهَن هي في تلك الصناعة... والموضوعات هي الأشياء التي إنما تبحث الصناعة عن الأحوال المنسوبة إليها،

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧١.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٥٩- ٦٠.

والعوارض الذاتية لها. والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه، وهي مشكوك فيها فيستبرأ حالها في ذلك العلم))[١].

واعتماداً على هذا يذهب الباحث إلى أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في إيضاحهما هذا، فأرسطو أظهر أنّ العلم البرهاني يتكون من الجنس والعلوم المتعارفة والتأثيرات، إذ ((أنّ كل علم برهاني هو في ثلاثة أشياء: أحدها الأشياء التي نضع أنّها موجودة، وهي ذلك الجنس الذي نظره في التأثيرات الموجودة له بذاتها؛ والعلوم المتعارفة التي يقال لها عامية، وهذه هي الأوائل التي منها يبينون؛ والثالث التأثيرات، وهي تلك التي يأخذون أخذاً على ماذا يدل كل واحد منها))[٢].

وصرَّح ابن رشد أنّ الناظر في الصناعة ربما لا يحتاج إلى معرفة متقدمة للعلم بهذه الأمور الثلاثة لوضوحها، فكثير من الموضوعات لا يحتاج الناظر في الصناعة أن يسلِّم مقدَّماً بوجودها، لأنّ وجودها واضح عند الحس، مثل وجود الحار والبارد الذي هو موضوع العلم الطبيعي، وكثير من المقدمات والمحمولات المطلوبة لا يحتاج الناظر في الصناعة أن يعرف مقدَّماً دلالة اسمها، مثل المقدمة التي يقال فيها إنّ المتساوية إذا نقص منها متساوية بقيت الباقية متساوية[٣]*.

واستناداً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في تصريحه باحتمال عدم الحاجة إلى المعرفة المتقدمة للعلم ببعض المقدمات والمطلوبات، فأما الفارابي، فقرر أنّ المقدمات الأوَل لا يُعلَم مصدر حصولها، فمن المقدمات مقدمات أوَل هي مبادئ أوَل، أيضاً من المطلوبات مطلوبات أوَل، فإنّ ((المقدمات الكلية التي بها يحصل اليقين الضروري لا عن قياس صنفان: أحدهما الحاصل بالطباع و... هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل... وهذه تسمى المقدمات الأوَل... وتسمى المبادئ الأوَل))[٤]. أيضاً ((المطلوبات منها مطلوبات أوَل))[٥].

وأما ابن سينا، فقرر وجوب وجود مبادئ أوَل للعلم المكتسب، سواء أكان هذا العلم تصوراً أم تصديقاً، وأنّ الوسائط في المطالب متناهية، إذ ((يجب أن تكون عندنا مبادئ أولى للتصور، ومبادئ أولى للتصديق. ولو أنّه كان كل تعليم وتعلـّم بعلم سابق؛ ثم كان كل علم بتعليم وتعلـّم؛ لذهب الأمر إلى غير النهاية؛ فلم يكن تعليم وتعلـّم. بل لا محالة أن يكون عندنا أمور مصدَّق بها

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٥٥.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٥٩.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٧١-٧٢.
* ذكر ابن رشد أنّ اختلاف المقدمات والمطلوبات والموضوع في هذين الحالين لا يخل بالقضية القائلة إنّ كل برهان يجب أن يتألَّف من ثلاثة أمور هي المقدمات والمطلوبات والموضوع، فهذه القضية ظاهرة بنفسها لمن عرف دلالة أسماء هذه الأمور الثلاثة، فهي واجبة في كل قياس، فضلاً عن كل برهان. يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان، ص٣١٣.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٣.
[٥] المصدر نفسه، ص٦٠.

بلا واسطة؛ وأمور متصورة بلا واسطة؛ وأن تكون هي المبادئ الأولى للتصديق والتصور))[١].

أيضاً ((الوسائط بين حدي الإيجاب متناهية. فليكن كل ب أ: فنقول إنّ الوسائط بينهما متناهية وهي الأشياء التي تُحمَل على واحد منها، أو يُحمَل واحد منها على ب وبعضها على بعض في الولاء. وذلك أنّها إن كانت بغير نهاية لكان إذا أخذنا إذا أخذنا من جهة ب، صاعدين على الولاء، أو من جهة أ نازلين على الولاء، لم نبلغ البتة الطرف الثاني. وسواء أخذنا بعضها على الولاء بلا واسطة بينها، أو أخذنا بعضها وقد تركنا الوسائط فيما بينها، أو أخذنا الكل متتالية ولا واسطة بينها وكانت لا تتناهى، أو أخذنا الكل على طفرات يتضاعف لها ما لا نهاية له، فإنّ الكلام في ذلك واحد. فإذا كنا كلما ابتدأنا من حد لم ننتهِ إلى حد أخير، فليس هناك حد أخير: فإنّه لا فرق بين قولك هذا سبيل لا يتناهى عند السلوك، وقولك لا حد لـه. وكذلك قولك لـه حد، وقولك يُتناهَى إليه عند السلوك واحد))[٢].

وعليه يبيِّن الباحث أنّ الفارابي وابن سينا واءما أرسطو في تقريرهما هذا، فأرسطو وضَّح أنّ العلوم المتعارفة والتأثيرات لا مانع من تصورهما من دون تصور دلالة قولهما، لأنّ ((في بعض العلوم لا مانع يمنع أن نصدِّق بشيء شيء من هذه [أي مكونات البرهان التي هي الجنس والعلوم المتعارفة والتأثيرات]، مثال ذلك: أما الجنس، ألاّ يوضع إن كان وجوده ظاهراً، وذلك أنّه ليس حال العدد وحال البارد والحار في أنّه ظاهر الوجود حالاً واحدة. ولا مانع يمنع أيضاً في أمر التأثيرات ألاّ يوجد على ماذا يدل القول إن كانت ظاهرة. كما أنّه ولا الأمور العامية أيضاً، وذلك أنّه ليس يأخذ على ماذا يدل القول إنّه إن نقص من المتساوية متساوية تبقى الباقية متساوية من قِبَل أنّ ذلك ظاهر))[٣].

إذن إرجاع مكونات البرهان إلى المقدمات هو الأساس في عدِّ المقدمات قوام البرهان عند ابن رشد، فالموضوع في البرهان هو في الأصل جزء مقدمة، أيضاً المطلوب في البرهان هو في الأصل جزء مقدمة، فعلى هذا الأساس تكون المقدمات هي قوام البرهان.

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٧٧.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٢٩-٢٣٠.

[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٥٩-٣٦٠.

المطلب الثاني

شروط المقدمات

صرَّح ابن رشد أنّ مقدمات البرهان يجب أن تكون صادقة، وأوائل، والأوائل ترادف المبادئ، أي أنّهما يدلان على معنى واحد وهو أنّ مقدمات البرهان غير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأقدم منها، وأن تكون علة للنتيجة ثبوتاً وإثباتاً، وإذا كانت علة للإثبات، فيجب أن تكون مناسبة للأمر الذي يتبيَّن بها، فهذا هو حال العلة مع المعلول، ويجب أن يكون البرهان من مقدمات ضرورية، فمن شرط المعلوم بالبرهان ألاّ يكون على خلاف ما عُلِم وفي أي وقت من الأوقات، وهذا الشرط لا يتحقق إلاّ إذا كانت المقدمات ضرورية، وكانت المقدمات الضرورية هي المقدمات الذاتية المحمولة على الكل، أي أنّها كلية، فيجب أن يكون البرهان من المقدمات الضرورية الذاتية المحمولة على الكل، لأنّ كل ذاتية هي ضرورية، وكل ضرورية هي ذاتية، ولا يمكن أن يكون برهان من دون اجتماع هذه الشروط[١].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد وافق كل من الفارابي وابن سينا في شروط مقدمات البرهان، فأما الفارابي، فبيَّن شرط الكلية بقوله: ((البراهين التي تنتج نتائج كلية ينبغي أن تكون مقدماتها كلية))[٢]. ووضَّح شرط الضرورية بقوله: ((لما كانت النتائج التي يحصل فيها اليقين الضروري ضرورية الوجود، لزم أن تكون مقدمات المقاييس التي تنتجها بالذات مقدمات ضرورية الوجود. والمقدمات الضرورية منها حملية ومنها وضعية))[٣]. وصرَّح بشرط الذاتية، إذ أنّ المقدمات ((الضرورية ها هنا نعني بها الضرورية الذاتية، فإنّه يُظَن أنّه ليس كل ضرورية ذاتية. فلذلك ينبغي أن نلخص الذاتية. أما في الشرطية فاللوازم الذاتية، وأما في الحملية، فالمحمولات الذاتية*))[٤]. وبيَّن شرطَي الأوائل والمناسبة بقوله: إنّ ((المقدمات الكلية الأوَل... محمولاتها إذا كانت أعراضاً خاصة لجنس ما، وكانت موضوعاتها أنواع ذلك الجنس، فإنّها هي

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٤٩-٦٢، ٥٠-٦٣. أيضاً يُنظر: العلوي، جمال الدين، نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، في ضمن (حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون)، السفر الثاني عشر من مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، (من دون رقم الطبعة)، المغرب، ١٩٨٥م، ص٥٨-٦٣.

[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٧.

[٣] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

* ذكر الفارابي أنّ المحمولات الذاتية تصنّف على أساس جوهر الموضوع وطباعه، لأنّ ((المحمولات الذاتية صنفان: أحدهما الذي هو جوهر موضوعاتها وطباعها أن يُحمَل عليها هذه المحمولات. وذلك مثل قولنا: كل إنسان حيوان وأشباه ذلك. والصنف الثاني هو الذي جوهره وطباعه أن يوجد في موضوعاته. وهذه تسمى الأعراض الذاتية، مثل وجود الحركة والسكون في الأجسام الطبيعية. والتي في طباع موضوعاتها أن يُحمَل عليها محمولها، فإنّ محمولاتها إما حدود، مثل قولنا: الإنسان حيوان ناطق، والدائرة شكل مسطح بحال كذا، وإما أجزاء حدود)). المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[٤] المصدر نفسه، ص٢٨.

المقدمات الخاصة بذلك الجنس والمناسبة له. وكذلك متى كانت موضوعاتها أنواعاً تحت ذلك الجنس، ومحمولاتها إما ذلك الجنس بعينه أو أنواعاً أخَر من أنواع ذلك الجنس، فأنّها أيضاً مقدمات خاصة بذلك الجنس... فمقدمات البراهين إذن منها ما هي خاصة بجنس))[١]. واشترط أن تكون هذه المقدمات سبب للنتيجة وأقدم منها وأعرف، إذ قال: ((أما المتقدم في الوجود، فإنّه أحد الشيئين الذي هو سبب لوجود الآخر، أيّ سبب كان من أصناف الأسباب... وقد اعتاد كثير من الناس أن يقولوا في الشيء الذي إذا ارتفع ارتفع بارتفاعه الشيء الآخر، وإذا وُجِد لم يلزم ضرورة أن يوجد الآخر، وإذا ارتفع ذلك الآخر لم يرتفع هو بارتفاعه، إنّه أقدم من ذلك الشيء الآخر. وكذلك الشيء الذي إذا عُرِف لم يلزم ضرورة أن يُعرَف الشيء الآخر، وإذا عُرِف الشيء الآخر لزم ضرورة أن يكون قد عُرِف الأول، فيقال فيه إنّه أعرف من ذلك الشيء الآخر))[٢]. وذكر شرط الصادقة بقوله: ((اليقين على الإطلاق هو أن يُعتقَد في الشيء أنّه... يوافق أن يكون متطابقاً غير مقابل لوجود الشيء من خارج... فمعنى المطابقة وأن لا يكون مقابلاً هو أنّه اعتقاد النفس، إن كان موجباً، كان ذلك الشيء الذي من خارج، أعني خارج الاعتقاد، موجباً أيضاً، وإن كان الاعتقاد سالباً، كان ذلك الشيء الذي من خارج الاعتقاد سالباً. فإنّ هذا هو معنى الصدق))[٣].

وأما ابن سينا، فبيَّن شروط مقدمات البرهان التي هي أن تكون عللاً للنتيجة، وأقدم من النتيجة، وصادقة، ومناسبة للنتيجة، وأوائل، وأعرف من النتيجة، إذ يُشترط أن تكون ((مقدمات البرهان عللاً للنتيجة، و... أقدم... من النتيجة... ويجب أن تكون صادقة... و... يجب أن تكون مناسبة للنتيجة... وأن تكون أوائلَ براهينُها من مقدمات أوَل بيِّنة بنفسها هي أعرف وأقدم من كل مقدمة بعدها))[٤]. وذكر شرط الكلية، فإنّ ((المقدمات البرهانية قيل فيها إنّها يجب أن تكون كلية))[٥]. وصرَّح بشرط الذاتية بأنّ ((المقدمات البرهانية يجب أن تكون ذاتية المحمولات للموضوعات الذاتية التي تُشترَط في البرهان))[٦]. ووضَّح شرط الضرورية بقوله: ((إنّ مقدمات البرهان يجب أن تكون ضرورية))[٧].

وعلى وفق هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في شروط البرهان، فأرسطو بيَّن شروط مقدمات البرهان التي هي الصادقة، والأوائل، والأعرف من النتيجة والأكثر

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٣٢.
[٢] المصدر نفسه، ص٣٩-٤٠.
[٣] الفارابي، كتاب شرائط اليقين، في ضمن (المنطق عند الفارابي) (من دون رقم الجزء والطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. ماجد فخري، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٧م، ص٩٨.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٠٦.
[٥] المصدر نفسه، ص١٢٣.
[٦] المصدر نفسه، ص١٢٥.
[٧] المصدر نفسه، ص١٥٠. أيضاً يُنظر: آل ياسين، د. جعفر، المنطق السينوي، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م، ٦٢-٦٦.

تقدماً عليها، وأن تكون هذه المقدمات علة للنتيجة ومناسبة لها، إذ ((يلزم ضرورة أن يكون العلم البرهاني من قضايا صادقة، وأوائل غير ذات وسط، وأن يكون أعرف من النتيجة، وأكثر تقدماً منها، وأن يكون عللها. وذلك أنّه بهذا النحو تكون مبادئ مناسبة أيضاً. على أنّ الذي قد مر من القياس قد يكون من غير هذه أيضاً، وأما البرهان فلا يكون، لأنّه لن يكون محصلاً لليقين))[١]. وذكر شرط الضرورية والذاتية بقوله: ((إن كان العلم البرهاني من مبادئ ضرورية، وذلك أنّ ما يعلمه الإنسان علماً لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، وكانت الأشياء الموجودة بذاتها هي الأمور الضرورية للأمور، إذ كان بعضها موجوداً في حدود الأمور، وبعضها- وهي التي أحد المتقابلين قد يلزم ضرورة أن يوجد في الأمور للأمور نفسها- موجودة في حدود المحمولات عليها. فمن البيَّن أنّ المقاييس البرهانية إنما تكون من أمثال هذه: وذلك أنّ كل شيء إما أن يكون موجوداً بهذا النحو، وإما أن يكون بالعرض. والأشياء التي بالعرض ليست ضرورية))[٢]. وقال عن شرط الكلية: إنّ ((البرهان هو من المقدمات الكلية))[٣].

وبيَّن ابن رشد سبب اشتراط الصدق في مقدمات البرهان بأنّها يجب أن تكون صادقة وليست كاذبة، لأنّ المقدمات الكاذبة تخلص بمستعملها إلى الاعتقاد بوجود ما ليس بموجود، مثلاً يعتقد بأنّ قطر المربع مشارك لضلعه[٤].

وتأسيساً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في بيانه هذا، فأما الفارابي، فوضَّح أنّ الغاية من اشتراط الصدق في تحصيل اليقين هي أن يكون الاعتقاد مطابقاً لما في خارج النفس وجوداً وعدماً، حتى لا يكون الصدق في اليقين عرضياً، لأنّ ((شرط الصدق في اليقين أن لا يكون بالعرض، فلذلك ينبغي أن يكون قد شعر الإنسان مطابقة الاعتقاد بوجود الأمر أو عدمه))[٥].

وأما ابن سينا، فوضَّح أنّ البرهان لكي تكون نتائجه صادقة لابد من أن تكون مقدماته صادقة، فإنّ ((مقدمات البرهان... يجب أن تكون صادقة حتى ينتج [البرهان] الصدق))[٦].

واعتماداً على هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في إيضاحهما هذا، فأرسطو ذهب إلى أنّ لزوم صدق قضايا البرهان ناتج من أنّ البرهان لا طريق له إلى علم غير الموجود، إذ ((يلزم ضرورة أن يكون العلم البرهاني من قضايا صادقة... أما أن تكون القضايا

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٣.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٨. أيضاً يُنظر: أرسطو عند العرب- دراسة ونصوص غير منشورة، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م، ٢٧٠-٢٧٣.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٨٥.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٤٩.
[٥] الفارابي، كتاب شرائط اليقين، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٩٩.
[٦] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٠٦.

صادقة فقد يلزم من قِبَل أنّه لا سبيل إلى أن يُعلَم ما ليس بموجود، مثال ذلك أنّ القطر مشارك للضلع)) [1].

وعلّل ابن رشد اشتراط أن تكون مقدمات البرهان غير ذوات أوساط بأنّها لو كانت معلومة بحد أوسط لكانت تحتاج إلى البرهان كحاجة الأشياء التي يرام أن يُبرهَن عليها بهذه المقدمات [2].

لهذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في تعليله هذا، فأما الفارابي، فبيَّن أنّ شرط الأوَل في مقدمات البرهان يعني أنّنا لم نطلبها أصلاً في أي وقت من الأوقات، لأنّ جهلنا بمصدرها لا يزيل اليقين ولا ينقصه ولا يكون عائقاً عن إقامة القياس المنتِج بها لليقين، فإنّ ((المقدمات الكلية التي... تسمى المبادئ الأوَل... ليست بنا حاجة... إلى أن نعرف كيف حصلت ومن أين حصلت، لأنّ جهلنا بجهة حصولها ليس يزيل اليقين ولا ينقصه ولا يعوقنا عن أن نؤلِّف عنها قياساً يوقع لنا اليقين اللازم عنها)) [3].

وأما ابن سينا، فبيَّن أنّ مقدمات البرهان لا تُعلَم بوسط، ونفى أن تكون هذه المقدمات بلا نهاية أو بلا بيان، إذ ((ليس كل علم ببرهان. وأنّ بعض ما يُعلَم [إنما] يُعلَم بذاته بلا وسط، فيكون عند النهاية في التحليل، ويكون هو وما يجري مجراه المبدأ الذي تنتهي إليه مقدمات البراهين. فلا يكون أيضاً ما ظنُّ من أنّ مقدمات البراهين إما أن تكون بلا نهاية، أو تُوقف في كل برهان عند أصل موضوع بلا بيان حقاً. بل الحق أنّ ذلك ينتهي إلى بيِّن بنفسه بلا واسطة)) [4].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في بيانهما هذا، فأرسطو وضَّح أنّ السبب في اشتراط أن تكون مقدمات البرهان أوائل هو أنّ هذه المقدمات لا برهان عليها، ولو كانت تحتاج إلى برهان، لكانت لا تُعلَم إلاّ بالبرهان، ولانعدم طريق العلم بها، إذ ((أنّ البرهان [يكون] من أوائل غير مبرهنة... ذلك أنّه لم يكن يوجد السبيل إلى أن تُعلَم إذا لم يكن عليها برهان. وذلك أنّ معنى أن تُعلَم الأشياء التي عليها برهان لا بطريق العرض، إنما هو أن تقتني البرهان عليها)) [5].

وصرَّح ابن رشد أنّ السبب- في اشتراط أن تكون مقدمات البرهان عللاً للشيء المبرهَن- هو أنّ العلم بالشيء علماً حقيقياً لا يكون إلاّ إذا علمناه بعلته [6].

---

[1] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٣. أيضاً يُنظر: فرحان، د. محمد جلوب، تحليل أرسطو للعلم البرهاني، (من دون رقم الطبعة)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة دراسات (٣٤٥)، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، طبع: دار الحرية، توزيع: الدار الوطنية للتوزيع والإعلام، ١٩٨٣م، ص٦٢-٦٣.
[2] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٠.
[3] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٣.
[4] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١١٨.
[5] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٣.
[6] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٠.

وتأسيساً على هذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في تصريحه هذا، فأما الفارابي، فذكر أنّ البرهان، الذي يعطي السبب الذاتي القريب الأخص الذي بالفعل، يكون هو الحري باسم البرهان، إذ ((ما كان من المقاييس يفيد علم السبب الذي هو سبب بالعرض، فليس هو داخلاً في البراهين أصلاً... وما عداه مما يفيدنا سائر أصناف الأسباب فكلها براهين. وما كان من البراهين يفيد السبب الذاتي القريب الأخص الذي بالفعل، فهو الذي ينبغي أن يسمى باسم البرهان أكثر من غيره))[١].

وأما ابن سينا، فذكر أنّ كل البراهين الحقيقية تكون من العلل، فإنّ ((البراهين الحقيقية كلها... تتم بالعلل))[٢].

واستناداً على هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا واءما أرسطو في ذكرهما هذا، فأرسطو قرر أنّ العلم بالشيء متوقف على العلم به بعلته، فإنّ البرهان ((يكون عللاً أيضاً وأن يكون أعرف وأقدم: أما علل فمن قِبَل أنا حينئذٍ نعلم متى علمنا العلة))[٣].

وبيَّن ابن رشد اشتراط وجوب أن تكون مقدمات البرهان مناسبة بأنّ الحد الأوسط يجب أن يكون موجوداً بالذات للحد الأصغر، وأنّ الحد الأكبر يجب أن يكون موجوداً بالذات للحد الأوسط[٤].

وبناءً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في بيانه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ مقدمات البرهان تكون مناسبة بمعنى أنّ المحمول فيها يكون عرضاً خاصاً لجنس معيَّن، والموضوع فيها يكون نوعاً لهذا الجنس، فإنّ ((المقدمات الكلية الأوَل... محمولاتها إذا كانت أعراضاً خاصة لجنس ما، وكانت موضوعاتها أنواع ذلك الجنس، فأنّها هي المقدمات الخاصة بذلك الجنس والمناسبة له... فمقدمات البراهين إذن منها ما هي خاصة بجنس))[٥].

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ مقدمات البرهان إذا كانت مناسبة لا يمكن نقل البرهان من علم لآخر، بسبب ذاتية الحمل فيها، فإن ((كان الأوسط للأصغر ذاتياً، والأكبر للأوسط ذاتياً، لم يمكن أن ينتقل [البرهان] من علم إلى علم آخر. بل يبيِّن كل علم بمقدمات خاصة مثل الهندسيات ببراهين

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٧. أيضاً يُنظر: الأعسم، د. عبد الأمير، نظرية الفارابي المنطقية، مع تحقيق كتاب الجدل (طوبيقا)، (من دون رقم الصفحة)، (من دون اسم المطبعة)، ١٩٧٨م، ص٨٩-٩٢.

[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص٢٩٤.

[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٣.

[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٦٧.

[٥] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٣٢.

خاصة بالهندسة، والعدديات بالعدد. ولم يدخل في شيء من العلوم بيان منقول أو بيان غريب إلاّ فيما يشتركان فيه... فتكون المقدمات مناسبة للنتيجة))[١].

واعتماداً على هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في مذهبهما هذا، فأرسطو أبدى أنّ البرهان لا يُنقل في العلوم من جنس إلى آخر إذا كان البرهان على الأشياء الموجودة بالذات، أي يكون فيها الحمل ذاتياً، إذ أنّ ((البراهين إنما تكون على الأشياء الموجودة بذاتها... فقد يجب إذن لهذا السبب أن يكون الأوسط موجوداً للثاني أيضاً، والأول للأوسط بالذات... وذلك أنّه لا سبيل على هذا القياس أن يُنقل البرهان من جنس إلى جنس آخر مثل أن تُنقل معاني الهندسة فنستعملها في صناعة العدد))[٢].

وقال ابن رشد إنّ سبب اشتراط التقدم في مقدمات البرهان على النتيجة هو أنّ هذه المقدمات هي علة للنتيجة، فعليه تكون متقدمة على النتيجة بالسببية[٣].

وفي ضوء هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد واءم كل من الفارابي وابن سينا في قوله هذا، فأما الفارابي، فوضَّح أنّ الشيء إذا كان علة لشيء آخر، لزم أن يتقدم الشيء الأول على الشيء الثاني، فإنّ ((المتقدم في الوجود... أحد الشيئين الذي هو سبب لوجود الآخر، أيّ سبب كان من أصناف الأسباب... وقد اعتاد كثير من الناس أن يقولوا في الشيء الذي إذا ارتفع ارتفع بارتفاعه الشيء الآخر، وإذا وُجِد لم يلزم ضرورة أن يوجد الآخر، وإذا ارتفع ذلك الآخر لم يرتفع هو بارتفاعه، إنّه أقدم من ذلك الشيء الآخر))[٤].

وأما ابن سينا، فوضَّح أنّ التقدم المشترَط في مقدمات البرهان على النتيجة نابع من أنّ هذه المقدمات هي علة لهذه النتيجة، والعلة متقدمة، فعليه تكون هذه المقدمات أقدم، إذ ((لما كانت مقدمات البرهان عللاً للنتيجة، والعلل أقدم... فمقدمات البرهان أقدم))[٥].

وتأسيساً على هذا يصرِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في إيضاحهما هذا، إذ حكى أرسطو أنّ مقدمات البرهان تكون متقدمة إذا كانت عللاً، إذ ((أنّها [أي مقدمات البرهان] أقدم... إن كانت عللاً))[٦].

---

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٥٤.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٥٢. أيضاً يُنظر: أرسطو، الطبيعة، ج١، (من دون رقم الطبعة)، ترجمة: إسحاق بن حنين، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى ويونس وأبي الفرج الطيب، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ١٣٥-١٣٧.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٠.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٣٩.
[٥] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٠٦.
[٦] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٣.

ووضَّح ابن رشد اشتراط أن تكون مقدمات البرهان أعرف من النتيجة بأنّها يجب أن تكون أعرف من النتيجة عندنا وعند الطبيعة، أي يجب أن تكون المقدمات أعرف من النتيجة ثبوتاً وإثباتاً[١].

وعلى وفق هذا يذهب الباحث إلى أنّ ابن رشد ماثل كل من الفارابي وابن سينا في إيضاحه هذا، فأما الفارابي، فقرر أنّ أجزاء البرهان أعرف من النتيجة في الوجود والمعرفة، فإنّ ((الشيء الذي إذا عُرِف لم يلزم ضرورة أن يُعرَف الشيء الآخر، وإذا عُرِف الشيء الآخر لزم ضرورة أن يكون قد عُرِف الأول، فيقال فيه إنّه أعرف من ذلك الشيء الآخر. فظاهر أنّ أجزاء البراهين يقال إنّها أشد تقدماً من النتيجة في المعرفة بالزمان وأقدم أيضاً على جهة ما يتقدم سببُ وجودِ الشيءِ الشيءَ، وأقدم في المعرفة أيضاً، بمعنى أنّ بمعرفته عُرِفَت النتيجة، وأقدم في المعرفة بالذهن أيضاً))[٢].

وأما ابن سينا، فقرر أنّ مقدمات البرهان أقدم بالذات والمعرفة من النتيجة، وهذا يتضح من قوله: إنّ ((مقدمات البرهان أقدم بالذات. وكذلك هي أقدم من النتيجة عندنا في الزمان وأقدم عندنا في المعرفة من جهة أنّ النتيجة لا تُعرَف إلاّ بها))[٣]. وبيَّن أنّ الأقدم هو الأعرف، لأنّ المقدمات ((الأعرف عندنا هي أيضاً الأقدم عندنا))[٤].

واستناداً على هذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا التقيا مع أرسطو في تقريرهما هذا، فأرسطو أنبأ بأنّ مقدمات البرهان ليست أعرف من النتيجة من جهة الفهم فحسْب، فهي أعرف حتى وجوداً أيضاً، إذ ((أنّها [أي مقدمات البرهان] أعرف... لا بنحو واحد، أعني بأن يفهمها، لكن بأن تُعلَم أنّها موجودة))[٥].

إذن شروط مقدمات البرهان صنفان عند ابن رشد، فأما الصنف الأول، فهو صنف الشروط التي توضَّح مقدمات البرهان ذاتها، وهذه الشروط هي شرط الصادقة، والأوائل، والضرورية، والكلية، والذاتية، وهذا الصنف من الشروط لا يوضِّح العلاقة بين مقدمات البرهان ونتيجته، وأما الصنف الثاني، فهو صنف الشروط التي توضَّح العلاقة بين مقدمات البرهان ونتيجته، وهذه العلاقة إما تكون علاقة تفاضل وإما علاقة تعلُّق، فشرْطا الأعرف والأقدم يبيِّنان أفضلية مقدمات البرهان على نتيجته، وشرْطا العلة والمناسبة يبيِّنان صلة مقدمات البرهان بالنتيجة بأنّ المقدمات هي علة ومناسبة للنتيجة، من دون المفاضلة بينهما.

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٠.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٣٩-٤٠. أيضاً يُنظر: آل ياسين، د. جعفر، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٥٣- ٥٦.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٠٦.
[٤] المصدر نفسه والصفحة نفسها.
[٥] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٣٣-٣٣٤.

المبحث الثالث

تفصيل في شرط الكلية

المطلب الأول: الحمل الكلي

المطلب الثاني: الحمل على الكل

المطلب الثالث: الحمل بالذات

المطلب الأول
الحمل الكلي

ذكر ابن رشد أنّ (الحمل على الكل) المقصود بكتاب (البرهان) هو المحمول الذي يجمع ثلاثة شروط، فأما الشرط الأول، فهو أن يكون المحمول محمولاً على جميع الموضوع، وأما الشرط الثاني، فهو أن يكون المحمول محمولاً على الموضوع بالذات، وأما الشرط الثالث، فهو أن يكون المحمول محمولاً على الموضوع حملاً أولياً، أي ألاّ يكون محمولاً على الموضوع بسبب طبيعة أخرى، مثل حمل مساواة الزوايا لقائمتين، فإنّها أوَل للمثلث المطلق، وليست بأوَل للمثلث المختلف الأضلاع، فمساواة زواياه لقائمتين ليست موجودة له بوصفه مثلثاً مختلف الأضلاع، إذ هي محمولة عليه بوصفه مثلثاً فحسْب[١]*.

وتأسيساً على ذكر ابن رشد هذا يرى الباحث ما يأتي:-

أولاً: إنّ ابن رشد- هنا- حصل عنده لبسٌ بين (الحمل الكلي) و(الحمل على الكل)، فهذه الشروط، التي ذكرها ابن رشد، هي شروط (الحمل الكلي) وليس (الحمل على الكل)**.

ويستدل الباحث على أنّ هذه الشروط هي شروط (الحمل الكلي) بأنّ شروط (الحمل الكلي) هي أن يكون محمولاً على الكل وبالذات وأولاً، وأرسطو ذكر هذه الشروط بقوله: ((إنّ الكلي هو المحمول على كل الموضوع وذاتي له وبما هو أولاً موجود له))[٢].

---

[١] ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٨.

* إنّ هذا المعنى مأخوذ من قول ابن رشد الذي نصه: ((أما "الحمل على الكل" المخصوص بهذا الكتاب فهو المحمول الذي جمع ثلاثة شروط: أحدهما: المحمول الذي يقال على جميع الموضوع، الثاني: أن يكون محمولاً على الموضوع بالذات، الثالث: أن يكون محمولاً عليه حملاً أولياً، أعني ألاّ يكون محمولاً على الموضوع من قِبَل طبيعة أخرى، مثل حملنا مساواة الزوايا لقائمتين فإنّها أوَل للمثلث، وليس بأوَل للمختلف الأضلاع، لأنّه ليس مساواة زواياه لقائمتين موجودة له بما هو مثلث مختلف الأضلاع، بل بما هو مثلث)). المصدر نفسه والصفحة نفسها.

** يجد الباحث أنّ هذا اللبس، الذي حصل عند ابن رشد، سبَّب لبساً عند الدكتور جيرار جهامي حين وضع الدكتور جيرار جهامي عنواناً لهذا الموضوع نصه ((تعريف "الحمل على جميع الشيء"، و"الحمل بالذات"، و"الحمل على الكل")). ابن رشد، كتاب البرهان، نص تلخيص منطق أرسطو، مج (٥)، ط٢، سلسلة علم المنطق، (من دون رقم الحلقة)، دراسة وتحقيق: د. جرار جهامي، طبع ونشر: دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢م، ص٣٨٠.

ويبدو أنّ الدكتور جرار جهامي وضع (الحمل على جميع الشيء) بدلاً عن (الحمل على الكل)، ووضع (الحمل على الكل) بدلاً عن (الحمل الكلي)، ومن الواضح أنّ الدكتور جرار جهامي لم ينتبه إلى أنّ ابن رشد- نفسه- يقر بأنّ (الحمل على جميع الشيء) هو عينه (الحمل على الكل)، والاختلاف يكون بين الحملين في صياغة تسميتهما فحسْب، ويتضح إقراره هذا من قولين له، فأما القول الأول، فهو قوله: ((أما معنى قولنا أنّ "الشيء محول على جميع الشيء"، فنعني به في هذا الكتاب متى لم يكن المحمول موجوداً في وقت ما، وفي وقت آخر غير موجود، بل أن يكون لجميع الموضوع وفي جميع الزمان)).ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٦.

وأما القول الثاني لابن رشد، فهو قوله: ((معنى ما يُحمَل على الكل أن يكون المحمول موجوداً لكل الموضوع لا لبعضه، وفي كل الزمان لا في وقت دون وقت، لا لكله ولا لبعضه)). ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٢١٨.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٢٩. إنّ نص أرسطو هذا ورد في الترجمة العربية لنص المقالة الأولى من كتاب البرهان لأرسطو، هذه الترجمة أوردها ابن رشد في كتابه شرح البرهان لأرسطو، واعتمد عليها في الشرح، وهذه الترجمة تختلف عن نسخة الترجمة العربية لنص كتاب البرهان لأرسطو التي حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي في ضمن

وشرح ابن رشد قول أرسطو هذا، بأنّ أرسطو ((لما بيَّن ما هو الحمل الذي يسميه: "على الكل" في هذا الكتاب، والذي يسميه: "بالذات" أخذ يذكر الحمل الذي يسميه: "الكلي"، وهو ما جمع ثلاثة شروط: الحمل على الكل، والحمل بالذات، والحمل الأول))[١].

ويجد الباحث أنّ حال ابن رشد- في شرحه هذا- على العكس من حاله في كتابه (تلخيص البرهان)، إذ لم يحصل عنده- هنا- لبسٌ بين (الحمل الكلي) و(الحمل على الكل)، فإنّ ابن رشد ميَّز بين (الحمل الكلي) و(الحمل على الكل) حين نسب الشروط الثلاثة نسبة صحيحة إلى الحمل الذي يتصف بها وهو (الحمل الكلي)، فإنّ (الحمل الكلي) يشتمل على (الحمل على الكل)، في حين أنّ (الحمل على الكل) هو أحد شروط (الحمل الكلي).

ثانياً: إنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في ذكر شروط (الحمل الكلي)، فأما الفارابي، فبيَّن أنّ الحمل الكلي هو الحمل على كل الموضوع وبالذات وأولاً، فإنّ ((قولنا: "إنّه غير ممكن أن لا يكون مطابقاً أو أن يكون مقابلاً" هو التأكيد والوثاقة التي بها يدخل الاعتقاد والرأي في حد اليقين، وأنّه يجب اضطراراً أن يكون قد طابقه، وأنّه ما كان يمكن أن لا يكون قد طابقه، وأنّه بحال ما لا يمكن أن يكون قد قابله، بل هو بحال يجب بها ضرورة أن يكون قد طابقه ولم يناقضه ولا ضاده. فهذه الوثاقة والتأكيد في الاعتقاد نفسه استفادة عن الشيء الذي أوقعه، كان ذلك الشيء بالطبيعة أو القياس. وقولنا: "ولا أيضاً ممكن أن يوجد في وقت مقابلاً له"، هذا أيضاً تأكيد آخر أزيد استفادة للاعتقاد من تأكيد الشيء الموضوع له في وجوده خارج الاعتقاد ووثاقته. فإنّ الشريطة الأولى قد تكون في المحسوسات أيضاً وفي قضايا وجودية. وهذه ليست تكون إلاّ في الاعتقادات التي موضوعاتها المعقولات الضرورية على الإطلاق. فإنّ المحسوسات قد تكون صادقة، ولا يمكن أن تكون قد قابلت اعتقادنا لها أنّها هكذا، ولكن تكون إما ممكنة أن تزول في وقت غير محدود، مثل جلوس زيد، أو تكون لا محالة زائلة في وقت ما محدود، مثل كسوف القمر الذي تراه الآن. وكذلك القضايا الوجودية الكلية، كقولك: كل إنسان أبيض. وأما ما لا يمكن أن يكون مقابلاً ولا في وقت من الأوقات، فإنّه يكون في المعقولات الضرورية فقط، فإنّه ها هنا لا الاعتقاد يصير مقابلاً للوجود في وقت من الأوقات، ولا الوجود يصير مقابلاً للاعتقاد في وقت من الأوقات. وقولنا: "وأن يكون ما حصل من ذلك حصل لا بالعرض"، هو الذي به تم حد اليقين على الإطلاق. وذلك أنّه لا يمتنع أن تكون جميع هذه قد حصلت في الإنسان باتفاق، لا عن الأشياء

الجزء الثاني من منطق أرسطو. قارن: أرسطو، المنطق، ج٢، ص ٣٤٤. أيضاً تختلف عن نسخة الترجمة العربية لنص كتاب البرهان لأرسطو التي حققها الدكتور فريد جبر. قارن: أرسطو، كتاب البرهان، مج (٤)، ط١، النص الكامل لمنطق أرسطو (١)، سلسلة علم المنطق، (من دون رقم الحلقة)، تحقيق وتقديم: د. فريد جبر، مراجعة: د. جيرار جهامي، ود. رفيق العجم، طبع ونشر وتوزيع: دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٩م، ص٤٤٤.

[١] ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص٢٢٩.

التي شأنها بالطبع أن تحصل عنه. ويتفق أن تكون هذه في قضايا ضرورية، فتكون هذه كلها قد توافقت، إما من حيث لا يشعر بها الإنسان أو بالاستقراء، أو لأجل شهرة الجميع وشهادتهم... لذلك يجب أن يُطلَب الشيء الذي يحصل عنه وفيه اليقين بالذات لا بالعرض))[1].

وأما ابن سينا، فبيَّن أنّ مفهوم الكلي المستعمل في كتاب البرهان تجتمع فيه ثلاثة شروط، إذ يقال على كل واحد في كل زمان ويكون أولاً، لأنّ (("الكلي" في "كتاب البرهان" هو المقول على كل واحد في كل زمان وأولاً. فيكون كلياً باجتماع شرائط ثلاثة))[2].

وعلى وفق هذا يوضِّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا شابها أرسطو في بيانهما هذا، إذ أبدى أرسطو أنّ الكلي هو الموجود للكل وبذاته وبما هو موجود، فإنّ ((الكلي... أعني به الأمر الموجود للكل وبذاته وبما هو موجود. فمن البيِّن إذن أنّ جميع الأشياء التي هي كلية هي موجودة للأمور من الاضطرار. وقولي (بذاته) وقولي (بما هو موجود) هما أشياء واحدة بأعيانها. مثال ذلك: أنّ النقطة موجودة للخط بذاتها والاستقامة أيضاً،وذلك أنّهما موجودان له بما هو خط. والتساوي أيضاً للزاويتين القائمتين هو شيء موجود للمثلث بما هو مثلث، وذلك أنّ المثلث زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بذاته))[3].

ويرى ابن رشد أنّ السبب- في اشتراط هذه الشروط في محمولات مقدمات البرهان- هو أنّ المحمول، الذي لا يُحمَل بالماهية، داخل في الحمل بالعرض، فمثلاً أنّ الحمل الكلي يكفي فيه أن يقال إنّه الحمل الذي يُحمَل فيه المحمول على كل الموضوع وبذاته، فلا فارق بين القول إنّ هذا الشيء المحمول موجود لهذا الموضوع بذاته والقول إنّ هذا المحمول موجود لهذا الموضوع أولاً، فالاستقامة والانحناء- مثلاً- موجودان للخط بذاته وبما هو خط، وهما مأخوذان في ماهيته لأنّهما فصْلاه اللذان بهما يكون قوامه، والحال عينه في مساواة زوايا المثلث لقائمتين، فهذا التساوي لا يمكن أن يُبرهَن للشكل بما هو شكل، فإنّ المربع شكل إلاّ أنّ زواياه لا تساوي قائمتين، ولا يمكن- أيضاً- أن يُبرهَن هذا التساوي للمثلث المختلف الأضلاع، وإنّ كان هذا التساوي موجوداً له، فهو لا يوجد له بما هو مختلف الأضلاع، لأنّ مساواة الزوايا لقائمتين توجد في المتساوي الأضلاع والمتساوي الساقين، وعليه يكون هذا المحمول ذاتياً للمثلث بما هو مثلث[4].

وانطلاقاً من هذا يثبِّت الباحث أنّ ابن رشد رادف كل من الفارابي وابن سينا في رأيه هذا، فأما الفارابي، فقال إنّ اشتراط الكلي في البراهين ضروري، لأنّ الكلي يعني الذاتية في الحمل،

---

[1] الفارابي، كتاب شرائط اليقين، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص١٠٠-١٠١.
[2] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٣٥.
[3] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٤.
[4] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٩. يُقارن: الآلوسي، د. حسام محي الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، (من دون رقم الطبعة)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٠م، ص٨٧- ٩٠.

فإنّ ((كل واحد من صنفي الذاتية التي تُحمَل على موضوعاتها حملاً كلياً، إما أوَل وإما غير أوَل. والمحمول الأوّل هو الذي لا يمكن أن يوجد محمولاً على جنس موضوعه حملاً كلياً، مثل قولنا في المثلث إنّ زواياه مساوية لقائمتين، فإنّ هذا هو محمول على المثلث حملاً أوّلاً، من قِبَل أنّه ليس يمكن أن يُحمَل حملاً كلياً على جنس المثلث، فإنّه لا يصدق أن نقول: كل شكل مسطح يحيط به أكثر من واحد مستقيم، فزواياه مساوية لقائمتين. والمحمول غير الأوّل هو الذي يوجد لجنس موضوعه وجوداً كلياً، مثل حملنا مساواة الزوايا لقائمتين على المتساوي الساقين، أو على المختلف الأضلاع))[١].

وأما ابن سينا، فقال إنّ الذاتي يكون إما أولاً أو ليس أولاً، لهذا يُشترط في مقدمات البرهان أن تكون كلية، لأنّ الكلية تعني الذاتية، فإنّ ((كل واحد من نوعَي الذاتي قد يقال أولاً، وقد يقال غير أول. فإذا كان الشيء محمولاً على كلية الموضوع مثل الجنس والفصل والعرض اللازم فإنما يكون أولياً له إذا كان لا يُحمَل أولاً على شيء أعم منه حتى يُحمَل بتوسط ذلك الشيء عليه. فإنّا إذا قلنا "كل إنسان جسم" فإنّ الجسم ليس أولياً للإنسان: لأنّ الجسم يُحمَل على الحيوان فيكون حمله على الحيوان قبل حمله على الإنسان. فلا يتوقف حمله على الحيوان أن يكون محمولاً على الإنسان. ولا يُحمَل على الإنسان إلاّ وقد حُمِل على الحيوان. والشيء الذي يكون لشيء ولم يكن لآخر، لا يكون لآخر إلاّ وقد كان له، فهو للشيء أولاً وقبل كونه للآخر))[٢].

وبناءً على هذا يذكر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا أرسطو في قولهما هذا، فأرسطو أبان أنّ المحمل إذا كان كلياً، فإنّ وجوده للموضوع يكون ضرورياً وليس بالعرض، لأنّ ((المحمول إن كان هو الكلي، فحينئذٍ يكون موجوداً- متى وُجد- في أي شيء اتفق، ويتبيَّن أنّه موجود في الأول أيضاً. مثال ذلك أن يكون التساوي للقائمتين، لا للشكل على طريق الكلية. هذا على أنّه قد يوجد السبيل ليتبيَّن أنّ للشكل زاويتين مساويتين لقائمتين، لكن ليس في أي شكل اتفق، ولا أيضاً يستعمل هذا المعنى المبرهن في أي شكل اتفق. وذلك أنّ المربع هو شكل وليس له زوايا مساوية لقائمتين، لكن ليس ذلك أولاً، لكن إنما ذلك أولاً للمثلث. فالأمر الذي أي شيء اتفق منه هو الأول مما يتبيَّن أنّ له زوايا مساوية لقائمتين أو شيئاً آخر، أي شيء كان. فهذا هو موجودٌ أولاً على طريق الكلي))[٣].

---

[١] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٩.
[٢] المصدر نفسه، ص١٣٥. منطق الشرقيين والقصيدة المزدوجة، (من دون رقم الصفحة)، تصحيح ونشر: المكتبة السلفية لمؤسسها محي الدين الخطيب، القاهرة، ١٩٥٠م، ص٤٦.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٤-٣٤٥.

وصرَّح ابن رشد أنّ البرهان الحقيقي هو البرهان الذي تكون محمولات مقدماته محمولة على الكل وبالذات وأولاً، لهذا لم يكن برهان مساواة الزوايا لقائمتين ذاتياً للمثلث المختلف الأضلاع، ولم يكن له بما هو مثلث مختلف الأضلاع أيضاً[١].

وعلى وفق هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد لاءم كل من الفارابي وابن سينا في تصريحه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ البرهان الحقيقي يكون من مقدمات كلية وذاتية، وتكون محمولاتها أولاً لموضوعاتها، لأنّ ((البراهين التي تنتج نتائج كلية ينبغي أن تكون مقدماتها كلية))[٢]. وأنّ المقدمات ((الضرورية ها هنا نعني بها الضرورية الذاتية، فإنّه يُظَن أنّه ليس كل ضرورية ذاتية. فلذلك ينبغي أن نلخص الذاتية. أما في الشرطية فاللوازم الذاتية، وأما في الحملية، فالمحمولات الذاتية))[٣]. أيضاً ((المقدمات الكلية الأوَل... محمولاتها إذا كانت أعراضاً خاصة لجنس ما، وكانت موضوعاتها أنواع ذلك الجنس، فإنّها هي المقدمات الخاصة بذلك الجنس والمناسبة له. وكذلك متى كانت موضوعاتها أنواعاً تحت ذلك الجنس، ومحمولاتها إما ذلك الجنس بعينه أو أنواعاً أخَر من أنواع ذلك الجنس، فأنّها أيضاً مقدمات خاصة بذلك الجنس... فمقدمات البراهين إذن منها ما هي خاصة بجنس))[٤]. ومن الأمثلة على الحمل الأولي هو ((مساواة الزوايا لقائمتين، فإنّه يؤخذ في تحديده جنس المثلث أو أجناس جنسه، وهو خاص بالمثلث))[٥].

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ البرهان لا يكون حقيقياً إذا لم يكن الحمل فيه كلياً وبالذات وأولاً، فإنّ ((كل محمول على أعم من الموضوع فهو محمول على الأعم أولاً، وعلى الموضوع ثانياً. وعلى هذا القياس إذا قلنا "كل متساوي الساقين فزواياه الثلاث مساوية لقائمتين" فإنّ ذلك مما يوجَد لغير متساوي الساقين من المثلثات. فهو إذن للمثلث أولاً، ولمتساوي الساقين ثانياً... فكل برهان يقوم على حمل شيء على شيء غير أول [أي الحمل غير أول]، فلا يكون البرهان قام عليه بالحقيقة؛ بل في الحقيقة إنما قام على ما هو له أول. فإنّ مَن بَيَّن أنّ كل مثلث متساوي الساقين فإنّ زواياه مساوية لقائمتين، فلم يبيِّن ذلك بالحقيقة من جهة ما هو متساوي الساقين، بل من جهة ما هو مثلث))[٦].

واعتماداً على هذا، يجد الباحث أنّ الفارابي وابن سينا ماثلا أرسطو في مذهبهما هذا، فأرسطو أنبأ بأنّ البرهان بذاته هو البرهان الذي يكون الحمل فيه على طريق الكلي، لأنّ

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٩.
[٢] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٢٧.
[٣] المصدر نفسه، ص٢٨.
[٤] الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص٣٢.
[٥] المصدر نفسه، ص٣٠.
[٦] المصدر نفسه، ص١٣٥-١٣٦.

((البرهان بذاته على طريق الكلي هو لهذا. وأما تلك الأخر فذلك على نحو ما، لا بذاته، لوجود ذلك المتساوي الساقين ليس هو على طريق الكلي، لكن ذلك قد يقصد))[١].

إذن اشتراط الحمل الكلي في مقدمات البرهان يتضمن ثلاثة شروط عند ابن رشد، فهو يعني أن تكون النتائج، التي تنتج عن هذه المقدمات، على الكل وبالذات وأولاً، وهذا ما يحقق اليقين الضروري في النتائج.

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٥.

المطلب الثاني

الحمل على الكل

أفصح ابن رشد عن معنى (الحمل على الكل) أو (الحمل على جميع الشيء)، فهو يقصد به- في كتاب (البرهان)- أن يكون المحمول محمولاً على كل الموضوع وليس محمولاً على بعضه، ويكون هذا الحمل في كل وقت، وليس في وقت من الأوقات، فهذان شرطان لهذا الحمل، ومن الأمثلة على هذا الحمل هو المثال الذي يُقال فيه: (إنّ الإنسان حيوان)، فأيّ شيء يُوصَف به أنّه إنسان، فهذا يعني أنّه يُوصَف بأنّه حيوان، وحين يُوصَف بالإنسانية، فإنّه يُوصَف بالحيوانية[١].

واستناداً على هذا ينبئ الباحث بأنّ ابن رشد وافق ابن سينا في إفصاحه هذا، فابن سينا ذكر أنّ المقول على الكل لا يكون على شيء من دون شيء، فإنّ ((في "كتاب القياس"... إنما كان المقول على الكل بمعنى أنّه ليس شيء من الأشياء الموصوفة بالموضوع كـ ج مثلاً إلاّ والمحمول كـ ب مثلاً موجود لها إن كان القول الكلي موجباً، ومسلوب عنها إن كان القول الكلي سالباً. ولم يكن هناك شرط ثانٍ: وهو أنّ الوجود والسلب يكون في كل زمان، بل في المطلقات، لقد كان يجوز أن يكون المحمول موجوداً في كل واحد من الموصوفات بالموضوع وقتاً ما ولا يوجد وقتاً. وأما ها هنا فإنّ المقول على الكل معناه أنّ كل واحد مما يوصَف بالموضوع، وفي كل زمان يوصَف به- لا في كل زمان مطلقاً- فإنّه موصوف بالمحمول أو مسلوب عنه المحمول. وذلك لأنّ هذه المقدمات كليات ضرورية))[٢].

وانطلاقاً من هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن سينا التقى مع أرسطو في ذكره هذا، لأنّ أرسطو أظهر أنّ الذي على الكل لا يكون على بعض من دون بعض من الموضوعات، إذ ((ما نقول فيه إنّه على الكل... هو شيء لم يكن على البعض دون أن يكون على البعض الآخر، أولاً كان في وقت ما موجوداً وفي وقت آخر غير موجود: مثال ذلك إن كان الحيوان على الكل إنسان؛ فإنّه إن كان القول في هذا إنّه إنسان، فالقول فيه إنّه حيوان أيضاً صادق، وإن كان أحدهما الآن صادقاً، فالآخر كذلك صادق في نفس الوقت. وإذا كانت النقطة في كل خط، فالأمر على هذا النحو كذلك))[٣].

ووضَّح ابن رشد أنّ احتياج (الحمل على الكل) إلى هذين الشرطين يتبيَّن من أنّ العناد للمقدمات، التي يكون الحمل فيها على الكل، يكون من هاتين الجهتين، إذ يبيِّن المعاند أنّ بعض

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٦.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٣.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٢.

الموضوعات يخلو من هذا المحمول، أو يبيِّن أنّ هذا المحمول يخلو من الموضوع، الذي يوجد فيه هذا المحول، في وقت من الأوقات[١].

وتأسيساً على هذا يفصح الباحث عن مشابهة ابن رشد لابن سينا في إيضاحه هذا، فابن سينا بيَّن أنّ الضروري تُنتزَع منه صفة الكلية حين تكون إحدى موضوعاته خارج الحكم عليها بالمحمول، وحين يكون الحمل على موضوعاته في زمان من دون زمان، فإنّ ((الضروري تَبْطُل كليته بشيئين: إما أن يقال إنّ مِنَ الموضوع واحداً ليس الحكم عليه بالمحمول موجوداً: كالكتابة للإنسان: لأنّه ليس كل إنسان كاتباً. أو يقال إنّ مِنَ الموصوف بالموضوع ما هو في زمان ما ليس يوصَف بالمحمول، كالصبي لأنّه لا يوصَف بعالم. فهذان يبطلان كون المقول على الكل ضرورياً))[٢].

وعليه يرى الباحث أنّ ابن سينا وازى أرسطو في بيانه هذا، إذ أبدى أرسطو أنّ عناد المحمول على الكل يكون بأمرين، أحدهما هو أن يكون الحمل في شيء ما فحسْب، والآخر هو أن يكون الحمل في وقت ما فحسْب، فإنّ ((البرهان على ما قلنا إنما يأتي بالمعاندة، فنعاند بها القول بأنّه إذا كان الحمل صحيحاً على كل الموضوع، فإنّه موجود في شيء ما، أو أنّه ليس بموجود في وقت ما))[٣].

إذن الحمل على الكل مختلف عن الحمل الكلي عند ابن رشد، فهو جزء متضمَّن في الحمل الكلي، ويكون مستعملاً في القياس، في حين أنّ الحمل الكلي يكون أشمل منه، ويكون مستعملاً في البرهان.

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٦.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٣.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٢.

المطلب الثالث

الحمل بالذات

ذهب ابن رشد إلى أنّ (الحمل بالذات) له أربعة معانٍ، فأما المعنى الأول، فهو الذي يقال على المحمولات التي تؤخذ حدوداً تامة أو أجزاء حدود لموضوعاتها، مثل الخط المأخوذ في حد المثلث، إذ يُحَد المثلث بأنّه شكل تحيطه ثلاثة خطوط، أيضاً مثل أخذ النقطة في حد الخط المستقيم، فالنقطة جزء من حد المستقيم، إذ يُحَد المستقيم بأنّه أقصر مسافة بين نقطتين مثلاً، فحملُ الخط على المثلث، هو حملٌ ذاتي للمثلث، وحملُ النقطتين على الخط، هو حملٌ ذاتي- أيضاً- للخط[1].

وعلى وفق هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد جانس ابن سينا في هذا المعنى، فابن سينا صرَّح أنّ الذاتي يقال على الشيء المقول على شيء من طريق الماهية، إذ ((يقال "ذاتي" من جهة لكل شيء مقول على الشيء من طريق ما هو، وهو داخل في حده، حتى يكون سواء قلت "ذاتي" أو قلت " مقول من طريق ما هو". وهذا هو جنس الشيء وجنس جنسه وفصلُه وفصل جنسه وحدُه وكل مقوم لذات الشيء مثل الخط للمثلث، والنقطة للخط المتناهي من حيث هو خط متناه))[2].

وفي ضوء هذا يجد الباحث أنّ ابن سينا رادف أرسطو في هذا المعنى، إذ أبدى أرسطو أنّ الذاتي هو الأشياء الموجودة فيها ماهية الشيء، لأنّ ((ما هو "بذاته هو أولاً" الأشياء الموجودة فيها هو الشيء، مثال ذلك: في المثلث الخط، وفي الخط النقطة. وذلك أنّ جوهرهما هو في هذه الأشياء))[3].

وأما المعنى الثاني، من معاني (الحمل بالذات)، فأفصح عنه ابن رشد بأنّه المحمولات التي تؤخذ موضوعاتها في حدودها بوصفها أجزاء حد، مثل الخط المأخوذ في حد الاستقامة والانحناء الموجودَين في الخط، ومثل أخذ العدد في حد الزوج والفرد وفي حد الأول والمركب، ومثل أخذ المثلث في مساواة الزوايا لقائمتين[4].

وبناءً على هذا يقول الباحث أنّ ابن رشد طابق ابن سينا في هذا المعنى أيضاً، فابن سينا ذكر أنّ الذاتي يقال على الشيء الذي يؤخَذ في حد شيء عارض له، إذ ((يقال الذي بذاته من جهة أخرى: فإنّه إذا كان شيء عارضاً لشيء وكان يؤخذ في حد العارض إما المعروض له كالأنف في حد الفطوسة، والعدد في حد الزوج، والخط في حد الاستقامة والانحناء؛ أو موضوع المعروض له

---

[1] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٦-٥٧.
[2] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٣.
[3] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٢.
[4] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٧.

كالخارج من المتوازيين لمساوٍ زواياه من جهة لقائمتين؛ أو جنس الموضوع المعروض له بالشرط الذي يُذكَر، فإنّ جميع ذلك يقال له إنّه عارض ذاتي وعارض للشيء من طريق ما هو هو))[١].

لهذا يثبّت الباحث أنّ ابن سينا وازى أرسطو في هذا المعنى أيضاً، فأرسطو أظهر أنّ ((والأشياء التي توجد في القول المخبِر ما هو الشيء، وجميع ما كان من الأمور توجد لأشياء، تلك الأشياء موجودة في القول المخبر ما هي. مثال ذلك: الاستقامة والانحناء موجودان للخط، والفرد والزوج للعدد، والأول والمركب، والمتساوي الإضلاع والمختلف الطول، وجميع هذه قد توجد في القول المخبر ما هي. أما هنالك فالخط، وأما ها هنا فالعدد. وكذلك في تلك الأشياء الأخر الباقية أيضاً، فإني أقول لأمثال هذه إنّها موجودة بذاتها للجزئيات واللآحاد، فأما جميع الأشياء التي ليست موجودة على أحد هذين الضربين فهي أعراض، مثال ذلك الموسيقى أو البياض للحيوان))[٢].

وأبان ابن رشد أنّ المحمولات، التي لا تُحمَل على وفق المعنى الأول أو الثاني من معاني (الحمل بالذات)، هي محمولات عرضية، مثل حمل الأبيض على الموسيقار، وحمل الحيوانية على الطبيب، فإنّ الحمل في قولنا إنّ الموسيقار أبيض، والحمل في قولنا إنّ الطبيب حيوان، كلاهما حمل بالعرض[٣].

وتأسيساً على هذا يبيِّن الباحث أنّ ابن رشد توافق مع ابن سينا في إبانته هذه، فابن سينا فذهب إلى أنّ ما ((قيل [أي في التعليم الأول] لا الموسيقى ولا البياض بذاته للحيوان: لأنّ الموسيقى من خواص الإنسان فتكون للحيوان بسبب أنّه إنسان. وأما البياض فهو له لأنّه جسم مركب))[٤].

واعتماداً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن سينا اجتمع مع أرسطو في مذهبه هذا، لأنّ أرسطو أنبأ بأنّ ((أيضاً ما لا يقال على شيء آخر موضوع، مثال ذلك بالنسبة إلى من يمشي إنما هو الذي يمشي، وهو شيء آخر. وكذلك الأبيض أيضاً))[٥].

وأما المعنى الثالث من معاني (الحمل بالذات)، فذكره ابن رشد بأنّه الحمل على أشخاص الجوهر، إذ يقال إنّه موجود بذاته لما هو غير موجود في شيء موضوع، مثلما هو رسم الجوهر

[١] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٦.
[٢] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٢-٣٤٣.
[٣] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٧.
[٤] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٨.
[٥] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٣.

بأنّه موجود بذاته، وأما ما يقال في موضوع، فلا يقال فيه إنّه موجود بذاته، فهو بغيره، وهذا يكون في حال الأعراض[١].

وعلى وفق هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد ماثل ابن سينا في هذا المعنى أيضاً، فابن سينا وجد أنّ الذاتي ((يقال أيضاً... لما كان من الأعراض في الشيء أولياً. أعني بقولي أولياً أنّه لم يعرض لشيء آخر ثم عرض له، بل ما كان لا واسطة فيه بين العارض والمعروض له، وكان المعروض له سبباً لأن يقال إنّه عرض في شيء آخر: كما نقول جسم أبيض وسطح أبيض. فالسطح أبيض بذاته، والجسم أبيض لأنّ السطح أبيض))[٢].

وعليه يوضّح الباحث أنّ ابن سينا واءم أرسطو في هذا المعنى أيضاً، فأرسطو حكي أنّ ((الجوهر وكل ما يدل على المقصود إليه بالإشارة فليس إنما هي موجودة من حيث هي شيء آخر. فالأشياء التي تقال على شيء موضوع أقول إنّها بذاتها، وأما التي هي على موضوع فهي أعراض))[٣].

وأما المعنى الرابع من معاني (الحمل بالذات)، فبيّنه ابن رشد بأنّه المعلولات اللازمة دائماً لعللها الفاعلة لها، أي المعلولات التي تتّبِع عللها ضرورة، فهذه المعلولات لازمة عن عللها بالذات، مثل الموت الذي يتّبع الذبح، وأما المعلولات، التي لا تتبع عللها إلاّ اتفاقاً أو قليلاً، فهي المعلولات العارضة، مثل أن يمشي إنسان فيبرق برقٌ ما، فمشي الإنسان ليس علة لوجود البرق، إذ حصل البرق بعد المشي اتفاقاً، وحال الموت الحاصل بعد الذبح ليس كحال البرق الحاصل بعد المشي، فالموت لم يحصل عن الذبح بالاتفاق، بل حدوثه عنه ضروري[٤].

واستناداً على هذا يصرِّح الباحث أنّ ابن رشد التقى مع كل من الفارابي وابن سينا في هذا المعنى أيضاً، فابن سينا ذكر أنّ ((يقال أيضاً "بذاته" للشيء الذي هو سبب للشيء موجبٌ له: مثل إنّ الذبح إذا معه الموت لم يُقَلْ إنّه قد عرض ذلك اتفاقاً: بل الذبح يتبعه بذاته، لا مثل أن يعرض برق إثر مشي ماشٍ، أو يمشي إنسان فيعثر على كنز، وسائر كل ما كان اتفاقاً))[٥].

وانطلاقاً من هذا يثبّت الباحث أنّ ابن سينا تقارنا مع أرسطو في هذا المعنى أيضاً، فأرسطو أظهر أنّ ((أيضاً على نحو آخر ما هو موجود لكل واحد من أجل ذاته، أقول إنّه بذاته، وأما ما لم يكن من أجل ذاته فعرض. مثال ذلك إن كان عندما يمشي إنسان ما حدث البرق، فذلك عرض، وذلك أنّه ليسا إنما حدث البرق من أجل أنّه يمشي، لكن إنما نقول إنّ هذا عرض واتفق. فأما إن

---

[١] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٧.
[٢] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٧-١٢٨.
[٣] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٣.
[٤] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٧.
[٥] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٧.

كان من أجل نفسه فهو بذاته، مثال ذلك: أن يكون الإنسان عندما يُنحَر يموت،فنقول إنّ ذلك بذاته من قِبَل أنّ ذلك كان بسبب الذبح، وليس إنما عرض واتفق أنّه عندما يُنحَر يموت))[١].

وذهب ابن رشد إلى أنّ المعنى الأول والثاني- من معاني (الحمل بالذات)- هما المستعملان في البراهين، وسوَّغ استعمال الصنف الأول من أصناف (الحمل بالذات)، الذي يؤخذ فيه المحمول في حد الموضوع، في البراهين بأنّه حَمْلٌ بَيِّنُ الضرورية، فليس فيه افتراق، مثل أخذ الإنسان في حد الضَّحاك، وسوَّغ استعمال الصنف الثاني، الذي يؤخذ فيه الموضوع في حد المحمول، في البراهين بأنّ هذا الصنف- أيضاً- يكون المحمول فيه ضرورياً وذاتياً للموضوع، مثل الأعراض المتقابلة كالخط المأخوذ في حد الاستقامة والانحناء، وكالعدد المأخوذ في حد الزوج والفرد، فبما أنّ هذه الأعراض المتقابلة ينقسم عليها الجنس قسمة ذاتية، وبما أنّ الجنس لا يخلو من أحدهما وجوباً، لأنّ تقابلهما يكون إما تقابل الملكة وعدمها، وإما تقابل الإيجاب والسلب، فعليه يجب أن تكون هذه المتقابلات محدودة ومنحصرة في الطبيعة التي تُنسَب إليها، حتى تكون نسبة الجنس إلى كل هذه المتقابلات نسبة الموضوع نفسه إلى خاصته، أي مثل نسبة الإنسان إلى الضَّحاك، فالإنسان لا يفارقه الضحك، أيضاً أحد هذه المتقابلات لا يفارق الجنس، وبما أنّ الجنس لا يخلو من أحدهما، لهذا يكون حملُ أحدهما عليه ضرورة[٢].

وفي ضوء هذا يقرر الباحث تلاقي ابن رشد مع ابن سينا في مذهبه هذا، فابن سينا رأى أنّ ((الداخل في غرضنا هو المذكوران الأولان: فإنّه قد يطلق لفظة "ما بذاته" مرادفة لما هو مقول من جهة "ما هو" على المعنى المذكور في هذا الفن: فيقال للمقوم ذاتي لما يقوّمه وبذاته له. وقد يطلق لفظة بذاته والذاتي ويعني به العارض المأخوذ في حده الموضوع أو ما يقوّمه))[٣].

وبناءً على هذا يوضِّح الباحث أنّ ابن سينا جانس أرسطو في رأيه هذا، إذ أنبأ أرسطو بأنّ ((التي تقال في المعلومات على الإطلاق إما على أنّها موجودة في المحمولات، وهذه موجودة في تلك، فهي موجودة من أجل ذاتها من الاضطرار، وذلك أنّه غير ممكن ألاّ تكون موجودة إما على الإطلاق وإما المتقابلة في الخط: إما الاستقامة، وإما الانحناء، وفي العدد: إما الفرد وإما الزوج. وذلك أنّ المضاد إما عدم وإما نقيض في ذلك الجنس نفسه، مثال ذلك: الزوج هو ما لم يكن في العدد فرداً من قِبَل أنّه قد يلزم لزوماً. فلهذا السبب كان من الاضطرار إما موجبة وإما سالبة. فمن الاضطرار أنّ هذه أيضاً موجودة بذاتها))[٤]

---

[١] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٣.
[٢] يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص٥٧-٥٨.
[٣] ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، ص١٢٨.
[٤] أرسطو، المنطق، ج٢، ص٣٤٤.

الخاتمة

بعد استبلاغ المرام، حيث استطالة المطلوب بالخياضة في الموضوع، آن الأوان لجني قطاف البحث في البرهان العقلي عند ابن رشد تحليلاً ومقارنة، فثمار كل بحث نتائجه، ومن أهم النتائج التي خلُص بحثي هذا إليها ما يأتي:-

أولا: النتائج الخاصة:

١- إنّ تعدد القول واليقين هما المقياسان اللذان استعملهما ابن رشد في تحديده لمفهوم البرهان. وإنّ النظر والإيجاب هما الزاويتان اللتان عيَّن ابن رشد منهما الشكل الأول من أشكال القياس صورة للبرهان أوْلى به من الشكلين الآخرين. وإنّ وحدة القول هي المقياس الذي استعمله ابن رشد في تحديده لمفهوم الحد. وإنّ الوجود من حيث إعطائه وعدمه هو النسبة التي على وفقها قسَّم ابن رشد الحد على الأقسام الرئيسة الثلاثة.

٢- إنّ العلة هي الأمر الذي عيَّن ابن رشد به العلم الحقيقي بالشيء. وإنّ الموضوع هو العلاقة التي وحَّد ابن رشد بها العلم الحقيقي مع الظن الصادق. وإنّ الاعتقاد هو الفارق الثاني للعلم الحقيقي عن الظن الصادق عند ابن رشد.

٣- إنّ إعطاء كل من البرهان والحد ماهية الشيء هو العلاقة التي توحدهما في إفادة العلم الحقيقي عند ابن رشد. وإنّ نفي وجود مبادئ معلومة بأنفسها هو الإنكار الذي عرض ابن رشد على أساسه الرأي الأول المبطل للبرهان. وإنّ وجود مبادئ بيِّنة بأنفسها هو الإثبات الذي ناقش ابن رشد به أصحاب الرأي الأول المبطل لطبيعة البرهان. وإنّ احتياج البراهين بعضها إلى بعض في الإنتاج هو الدور الذي على أساسه عرض ابن رشد الرأي الثاني المبطل للبرهان. وإنّ الاختلاف في جهة التقدم والتأخر بين مقدمات البرهان ونتيجته هو الاستقامة التي على وفقها ناقش ابن رشد الرأي الثاني المبطل للبرهان. وإنّ وجود أشياء بيِّنة بذاتها هو التقييد الذي أثبت ابن رشد به طبيعة البرهان. وإنّ أخذ الشيء في بيان نفسه هو الاستحالة التي أثبت ابن رشد بها طبيعة البرهان.

٤- وإنّ القول إنّ العلم الجزئي بالشيء هو علم بالشيء بنفسه هو الحجة الأولى التي عرضها ابن رشد من حجتا القائلين بأفضلية البرهان الجزئي على الكلي. وإنّ القول إنّ العلم الجزئي بالشيء لا يكون سبباً للوهم وأنّ الجزئي هو أحق من الكلي بالوجود هو الحجة الثانية التي عرضها ابن رشد من حجتا القائلين بأفضلية البرهان الجزئي على الكلي. وإنّ بالاستناد على أنّ العلم الجزئي بالشيء هو علم بالعرض وهَّن ابن رشد الحجة الأولى من حجج

المفضلين للبرهان الجزئي. بالاعتماد على أنّ الأشخاص كائنة فاسدة وهَّن ابن رشد أحد جانبَي هذه الحجة. وإنّ القول إنّ الكلي أولى من الجزئي بإعطاء السبب هو حجة ابن رشد الأولى في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي. وإنّ القول إنّ الكلي أكثر في العلم هو حجة ابن رشد الثانية في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي. وإنّ القول إنّ العلم الكلي هو علم بالجزئي بالقوة القريبة هو حجة ابن رشد الثالثة في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي. وإنّ حجة ابن رشد الرابعة في تفضيل البرهان الكلي على الجزئي هي أنّ نتيجة البرهان الكلي أفضل من نتيجة الجزئي. وإنّ القرب والقلة هما الحيثيتان اللتان اعتمدهما ابن رشد في المفاضلة بين البرهان الموجب والسالب في هذا السبب. وإنّ الاكتفاء هو الحيثية التي اعتمدها ابن رشد في المفاضلة بين البرهان الموجب والسالب في هذا السبب. وإنّ الأعرف والواسطة في الإنماء هما الحيثيتان اللتان اعتمدهما ابن رشد في المفاضلة بين البرهان الموجب والسالب في هذا السبب. وإنّ الأسبقية والدلالة على الوجود هما الحيثيتان اللتان اعتمدهما ابن رشد في المفاضلة بين البرهان الموجب والسالب في هذا السبب. وإنّ الانتقال من الأعرف بالطبع هو الحيثية التي اعتمدها ابن رشد في المفاضلة بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف في هذا السبب. وإنّ الانتقال بالطبع من المقدمات إلى النتائج هو الحيثية التي اعتمدها ابن رشد في المفاضلة بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف في هذا السبب.

٥- إنّ كل من التركيب والإفراد والوجود والسبب هو الأساس في تصنيف المطالب البرهانية عند ابن رشد. وإنّ التراتب هو الأساس في طلب الحد الأوسط عند ابن رشد. وإنّ التلازم في الوجود فعلاً وقوة هو الشرط الذي وضعه ابن رشد في الاستدلال بالعلل الكائنة والتي ستكون على معلولاتها الكائنة والتي ستكون. وإنّ الخصوص والعموم هما الأساسان اللذان اعتمدهما ابن رشد في الاستدلال بالمعلول على العلة. وإنّ وحدة المسائل أو اختلافها قائمان على أساس وحدة الحد الأوسط أو اختلافه عند ابن رشد. وإنّ اشتراط العلم بسبب الشيء للعلم به هو العلة في أخذ العلل حدوداً وسطى عند ابن رشد. وإنّ التراتب والحمل هما سبب تعدد الحدود الوسطى عند ابن رشد. وإنّ تناهي الأطراف هو الدليل على تناهي الأوساط عند ابن رشد.

٦- إنّ الحد الأوسط هو الزاوية التي حدد ابن رشد مبدأ البرهان منها. وإنّ وجود المبادئ في صناعة واحدة أو وجودها في أكثر من صناعة هو الأساس الذي صنّف ابن رشد مبادئ البرهان عليه. وإنّ العقل هو القوة التي تدرَك بها مبادئ البرهان عند ابن رشد. وإنّ التمييز بين المبادئ الأوَل هو الدليل الذي أثبت ابن رشد به اختلاف مبادئ البرهان. وإنّ

بإثبات تناهي موضوعات المحمولات، وبإثبات تناهي محمولات الموضوعات، يُثبَت تناهي مبادئ البرهان عند ابن رشد.

٧- إنّ إرجاع مكونات البرهان إلى المقدمات هو الأساس في عدِّ المقدمات قوام البرهان عند ابن رشد. وإنّ شروط مقدمات البرهان صنفان عند ابن رشد. وإنّ اشتراط الحمل الكلي في مقدمات البرهان يتضمن ثلاثة شروط عند ابن رشد. الحمل على الكل مختلف عن الحمل الكلي عند ابن رشد، فهو جزء متضمَّن في الحمل الكلي، ويكون مستعملاً في القياس، في حين أنّ الحمل الكلي يكون أشمل منه، ويكون مستعملاً في البرهان.

ثانياً: النتائج العامة:

١- إنّ ابن رشد يمتلك نظرية كاملة في البرهان العقلي، فنظريته في البرهان العقلي لها موضوعاتها العامة والتفصيلية، وهذه النظرية صالحة للتحليل، إذ تمكَّن الباحث من استخراج مضامين غاية في الأهمية منها، أيضاً هذه النظرية صالحة للمقارنة مع غير ابن رشد فيها، إذ تمت مقارنتها مع نظرية البرهان العقلي عند كل من الفارابي وابن سينا.

٢- إنّ البرهان العقلي عند ابن رشد يقوم على أساس بحث المقدمات، وبحث المقدمات يقوم على أساس بحث الحد الأوسط، فيكون البرهان العقلي عنده قائماً على أساس الحد الأوسط.

٣- إنّ العلم الحقيقي بالشيء عند ابن رشد يُنتَج بالبرهان والحد حصراً، وهذا ما جعل ابن رشد يدرس نظرية الحد في ضمن كتاب البرهان.

٤- إنّ ابن رشد بحث موضوع الحد الأوسط- وهو ما ترتكز عليه نظرية البرهان العقلي- ببحثه مبدأ العلية أو العلاقة بين العلة والمعلول، فابن رشد يقصد بهذه العلاقة عليَّة الحد الأوسط لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر، وهذا ما جعل ابن رشد يدرس نظرية العلة في ضمن كتاب البرهان.

٥- إنّ ابن رشد لم يبحث البرهان المطلق في كتابه (تلخيص البرهان)، إذ اقتصر في بحثه على كتابه (شرح البرهان لأرسطو).

٦- إنّ أسلوب ابن رشد في كتابه (شرح البرهان لأرسطو) أوضح من أسلوبه في كتابه (تلخيص البرهان)، فلو أنّ (الشرح) كان يحتوي على مقالتَي البرهان لاعتمده الباحث في هذه الدراسة، لكنه يشتمل على المقالة الأولى من البرهان فحسْب، من دون المقالة الثانية.

٧- إنّ الاختلاف بين ابن رشد وبين كل من الفارابي وابن سينا في مضمون نظرية البرهان العقلي هو اختلاف قليل، إلاّ من حيث الأسلوب، فالاختلاف بينهم كبير جداً، إذ نجد

الاختلاف بينهم في طريقة عرض الموضوعات وتسلسلها وصياغتها، فابن رشد أكثر ترتيباً ووضوحاً فيها منهما.

٨- إنّ ابن رشد يقترب من ابن سينا أكثر من اقترابه من الفارابي في مضمون نظرية البرهان العقلي، والمقارنة بين ابن رشد وابن سينا أوسع من المقارنة بين ابن رشد والفارابي، لأنّ نظرية البرهان العقلي عند ابن سينا أضخم منها عند الفارابي.

٩- إنّ الاختلاف بين كل من الفارابي وابن سينا في مضمون نظرية البرهان العقلي هو اختلاف قليل، إلاّ أنّ أسلوب الفارابي أبعد من أسلوب ابن سينا عن أسلوب أرسطو.

وفي نهاية هذه الخاتمة يوصي الباحث بإمكان دراسة نظرية القضية المنطقية عند ابن رشد، أيضاً يوصي بإمكان دراسة نظرية الاستدلال عنده، فطبيعة هذا البحث حالت من دون دراسة هاتين النظريتين.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: المصادر العربية:

أ- الكتب:

إبراهيم، د. نعمة محمد:

- أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، ط١، دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ٢٠٠٧م.

- الفلسفة الإسلامية، ج١، ط١، دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ٢٠٠٧م.

ابن حزم:

- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، (من دون رقم الصفحة)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م.

ابن رشد: محمد بن أحمد

- تلخيص البرهان، ط١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي، السلسلة التراثية (١٢)، تحقيق وشرح وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، (من دون اسم المطبعة)، الكويت، ١٩٨٤م.

- شرح البرهان، ط١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي، السلسلة التراثية (١٢)، تحقيق وشرح وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، (من دون اسم المطبعة)، الكويت، ١٩٨٤م.

- كتاب البرهان، نص تلخيص منطق أرسطو، مج (٥)، ط٢، سلسلة علم المنطق، (من دون رقم الحلقة)، دراسة وتحقيق: د. جرار جهامي، طبع ونشر: دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢م.

- تلخيص القياس لأرسطو، ط١، تحقيق وتعليق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٨م.

ابن سينا: الحسين بن عبد الله

- الإشارات والتنبيهات، مع (شرح الخواجة نصير الدين الطوسي) و(المحاكمات لقطب الدين الرازي)، ج١، ط١، تصحيح وتعليق: كريم فيضي، مطبوعات ديني، قم، ١٣٨٣هـ.ش.

- البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق)(٥)، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، مراجعة وتصدير: د. إبراهيم بيومي مدكور، الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٥م.

- رسائل ابن سينا، عيون الحكمة، ورسالة أبي الفرج الطيب ورسالة الرد لأبي علي بن سينا، نشر: حلمي ضياء أولكن، اسطنبول، ١٩٥٣م.

- كتاب التعليقات، ط١، تحقيق: د. حسن مجيد العبيدي، مراجعة: د. عبد الأمير الأعسم، نشر: بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢م.

- كتاب الحدود، (من دون رقم الطبعة)، تحقيق وترجمة وتعليق: أملية مارية جواشون، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣م.

- المباحثات، ط١، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، مطبعة: أميران، نشر: بيدار، إيران، (من دون تأريخ).

- منطق الشرقيين والقصيدة المزدوجة، (من دون رقم الصفحة)، تصحيح ونشر: المكتبة السلفية لمؤسسها محي الدين الخطيب، القاهرة، ١٩٥٠م.

- النجاة من الغرق في بحر الضلالات، (المنطق)، ط٢، تصحيح وتقديم: د. محمد تقي دانش بزوه، طبع ونشر: مؤسسة نشر ومطبعة جامعة طهران، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

أبو ريان، د. محمد علي:

تأريخ الفكر الفلسفي، ، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج٢، (من دون رقم الطبعة)، دار المعرفة الجامعة، (من دون مكان)، ١٩٨٩م.

أرسطو:

- كتاب البرهان، مج (٤)، ط١، النص الكامل لمنطق أرسطو (١)، سلسلة علم المنطق، (من دون رقم الحلقة)، تحقيق وتقديم: د. فريد جبر، مراجعة: د. جيرار جهامي، ود. رفيق العجم، طبع ونشر وتوزيع: دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٩م.

- الطبيعة، ج١، (من دون رقم الطبعة)، ترجمة: إسحاق بن حنين، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى ويونس وأبي الفرج الطيب، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

- في النفس، (من دون رقم الطبعة)، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م.

- المنطق، ج٢، ط١، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م.

الأعسم، د. عبد الأمير:

- نظرية الفارابي المنطقية، مع تحقيق كتاب الجدل (طوبيقا)، (من دون رقم الصفحة)، (من دون اسم المطبعة)، ١٩٧٨م.

الآلوسي، د. حسام محي الدين:

- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، (من دون رقم الطبعة)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٠م.

أمين، د. أحمد ود. زكي نجيب محمود:

- قصة الفلسفة اليونانية، ط٧، (من دون اسم المطبعة)، القاهرة، ١٩٧٠م.

آل ياسين، د. جعفر:

- الفارابي في حدوده ورسومه، ط١، بيروت، ١٩٨٥م.

- فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠م.

- المنطق السينوي، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م.

بدوي، د. عبد الرحمن:

- أرسطو، ط٤، مطبعة المعرفة، القاهرة، ١٩٦٤م.

- أرسطو عند العرب- دراسة ونصوص غير منشورة، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

ستيس، وولتر:

تأريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م.

الشمري، د. باسمة جاسم:

النقد المنطقي لابن رشد، ط١، مراجعة: د. عبد الأمير الأعسم، نشر: بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٠م.

عذاب، د. نضال ذاكر:

نظرية البرهان المنطقية عند الفارابي وموقف ابن سينا وابن باجة منها، ط١، نشر: بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٠م.

عبد زيد، د. عامر:

- المخيال السياسي في العراق القديم، ط١، طبع ونشر وتوزيع: دار ينابيع، دمشق، ٢٠١٠م.

- ابن سينا في العصر الوسيط، القراءات المسيحية للنص، ط٣، العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٠م.

العلوي، جمال الدين:

- نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، في ضمن (حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون)، السفر الثاني عشر من مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، (من دون رقم الطبعة)، المغرب، ١٩٨٥م.

الفارابي: محمد بن محمد

- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ط٢، المجموعة الفلسفية، نصوص ودروس، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، مطبعة: دكّاش، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٩١م.

- كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، (من دون رقم الجزء والطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. ماجد فخري، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٧م.

- كتاب الجدل، في (ضمن المنطق عند الفارابي)،ج٣، (من دون رقم الطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. رفيق العجم، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٦م.

- كتاب شرائط اليقين، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، (من دون رقم الجزء والطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. ماجد فخري، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٧م.

- كتاب القياس، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ج٢، (من دون رقم الطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. رفيق العجم، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٦م.

كرم، يوسف:

تأريخ الفلسفة اليونانية، ط٣، القاهرة، (من دون تأريخ).

المظفر، محمد رضا:

المنطق، ط١، مؤسسة التأريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م.

المعله، د. جميل حليل نعمة:

- الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ط١، المطبعة: دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ٢٠٠٦م.

ب- المعاجم:

ابن منظور، جمال الدين:

- لسان العرب، مج (٧)، ط١، حققه وعلق عليه ووضَّح حواشيه: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، منشورات: محمد علي بيضون، بيروت، ٢٠٠٥م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد:

- الصحاح، ج٢، ط٢، تحقيق وضبط: شهاب الدين أبو عمرو، إشراف: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٣م.

الزاوي، الطاهر أحمد:

- ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، ج١، ط٣، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ١٩٨٠م.

صليبا، د. جميل:

- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، ج٢، ط١، مطبعة: سليمان زاده، نشر: ذوي القربى، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

- معلوف، لويس، المنجد في اللغة، ط٣٧، مطبعة: أميران، نشر: ذوي القربى، إيران، ٢٠٠٢م.

جـ - الرسائل والأطاريح الجامعية:

إبراهيم، سامي محمود:

- نقد ابن رشد للفلاسفة في مسائل العلم الطبيعي، رسالة ماجستير، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠١م.

الأسدي، د. عقيل صادق زعلان:

- نظرية المعرفة عند المعتزلة الأوائل، رسالة ماجستير، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٢م، ص ٣٧.

الربيعي، نبأ عبد الستار جابر:

- المنطق عند أبي البركات البغدادي- دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠١٢م.

الشبلي، د. أحلام مجلي شحيل:

- مبادئ الجسم الطبيعي في فلسفة صدر الدين الشيرازي، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٥م.

كريم، د. زيد:

- دراسة في الأسس العلمية للفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٧م.

الميالي، د. سامي شهيد مشكور:

- الأخلاق عند فلاسفة المغرب العربي (ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد، ابن خلدون) دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٥م.

النجم، د. محمد حسين عبد علي:

- السوفسطائية ونقد الفلاسفة لها حتى أرسطو طاليس، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ١٩٩٧م.

ثالثاً: المصادر الإنكليزية:

- David Ross, Aristotle, Barnes and Noble, New York, 1964.

- Margaret E.J Taylor, Greek Philosophy an introduction, London Press, 1945.

- Werner Jaeger, Aristotle, second edition, Oxford University Press, 1962.

1

Abstract

The main problem that is studied in the this thesis is :- Does Averroes have a theory in the Rational evidence that could be suitable for analysis to deduce the results? And to be compared with the other theories of the Rational evidence?

Basing on this problem the researcher hypothesizes that Averroes has a complete theory of the Rational evidence with main and sub subjects and could be analyzed and compared, that is to say it has varied meanings and significances from which a new text could be results and could meet with other theories.

By this hypothesis the researcher aims to study the complete Rational theory of Averroes, analyze it to exhibit its main and sub subjects and to show its agree or disagree points with the other theories of Rational theory.

The importance of this theory results from being dealing with the Logic Evidence theory for one of the most important Islamic philosophers, Averroes who had restored the super status, for the philosophy and philosophers, in the Islamic thought.

This study follows more than one method:- the descriptive, the contrastive, the critical and inductive methods. It consists of an introduction, three chapters and a conclusion.

2

(Restricting to evidence and term in the real science for Averroes),(Depending the middle term in evidence classification) and (Evidence premise classification according to principle), respectively are the subjects of the three chapters each one of the contains four topics.

The researcher depends on various important and authentic sources such as Aristotle's *The Logical Evidence* , Al-Farabi's *Evidence,* Avicenna's *Evidence* from Al-Shifaa, and Averroes's *Explaining and Summarizing Evidence*.

As a literature review, the previous studies on evidence includes those studies about Aristotle's evidence , Al-Farabi's evidence, Avicenna's evidence, and Averroes's evidence. This is done to show the difference between my current study and theirs. The first book was under the title: Aristotle's *Analysis of Scientific Evidence*; the second : Averroes's *Logical Criticism;* and the third was: Al-Farabi's *Logical Theory of Evidence.*

The conclusion includes the most important results such as :- Averroes had a complete theory of the Rational evidence with main and sub subjects where he studied the necessity of the evidence results, the rational evidence for Averroes depends on the premises which, in their turn, depend on the middle term and that he agreed in his rational theory, save in some subject, with Al- Farabi and Avicenna.



Ministry of Higher Education & Scientific Research
University of Kufa
College of Arts

Rational Evidence for Averroes
(An Analytic Comparative Study)
A Thesis

Submitted to the Council of the College of Arts \ University of Kufa

by:
Haider Abdul-Zahra Raheem Al-Khuzaa`i

as a Partial Fulfillment of the Requirements of the PhD Degree in Philosophy

Supervised by:-
Prof. Dr. Ne`ama Mohammed Ibraheem

2013A.D **1434A.H**

المستخلص

تتضح أهمية هذه الدراسة من ثلاث حيثيات، فأما الحيثية الأولى، فهي أنّ هذه الدراسة تبحث في منطق البرهان عند أحد أهم فلاسفة الإسلام وعلماء المنطق فيه، هذا الفيلسوف والعالم في المنطق هو ابن رشد، ابن رشد الذي أعاد للفلسفة والفلاسفة المكانة المرموقة في الفكر الإسلامي بعد الحملات المناوئة ضدهما، فضلاً عن غزارة فكر ابن رشد في الفلسفة والمنطق، ففكره الثر صالح للدراسة وتعدد القراءات مما يعطي فهماً جديداً للفلسفة والمنطق كلما ازدادت البحوث عنه، وأما الحيثية الثانية، فهي أنّ هذه الدراسة تبحث في أهم موضوع في المنطق الصوري وعند ابن رشد، هذا الموضوع هو البرهان الذي يُعَد الأساس المعرفي لفلسفة ابن رشد ومنطقه، وأما الحيثية الثالثة، فهي نابعة من أنّ هذه الدراسة هي دراسة تحليلية مقارنة، فأما أنّها دراسة تحليلية، فهذا يعني أنّها تبني نظرية البرهان العقلي بناءً جديداً عند كل من ابن رشد والفارابي (ت٣٣٩هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ) وأرسطو.

Abstract

The main problem that is studied in the this thesis is :- Does Averroes have a theory in the Rational evidence that could be suitable for analysis to deduce the results? And to be compared with the other theories of the Rational evidence?

Basing on this problem the researcher hypothesizes that Averroes has a complete theory of the Rational evidence with main and sub subjects and could be analyzed and compared, that is to say it has varied meanings and significances from which a new text could be results and could meet with other theories.

By this hypothesis the researcher aims to study the complete Rational theory of Averroes, analyze it to exhibit its main and sub subjects and to show its agree or disagree points with the other theories of Rational theory.

البرهان العقلي عند ابن رشد- دراسة تحليلية مقارنة

حيدر عبد الزهرة رحيم

الملخص:

إنّ القياس المنطقي هو استدلال يُنتقَل فيه من الكل إلى الجزء، ويكون مسيره عكس مسير الاستقراء الذي يُنتقَل فيه من الجزء إلى الكل، والقياس المنطقي يُبحَث من جانبين، فأما الجانب الأول، فهو صورة القياس، وهذا الجانب هو من موضوعات مبحث الاستدلال، فمما يُدرَس في الاستدلال هيأة تأليف القياس، إذ تبُحَث أشكال القياس وشروطها وضروبها، من دون البحث في مقدمات القياس أنفسها، وأما الجانب الثاني، فهو مادة القياس، وهذا الجانب هو موضوع مبحث الصناعات الخمس التي هي البرهان والجدل والخطابة والمغالطة والشعر.

وكلا الجانبين من دراسة القياس له أهميته في البحث المنطقي، فأرسطو بحث القياس من حيث الصورة ومن حيث المادة، وأحياناً يكون من مجانبة الصواب أن يُحكَم على المنطق الأرسطي بأنّه منطق صوري فحسْب، فإنّني أفهم من الصوري معنيين في هذا السياق، فأما المعنى الأول، فهو الصوري الذي هو في مقابل المادي، فنقول منطق صوري، وهو المنطق الذي يبحث في صورة الاستدلال، ونقول منطق مادي، وهو المنطق الذي يبحث في مادة الاستدلال، وأما المعنى الثاني، فهو الصوري الذي هو في مقابل الرمزي، فنقول منطق صوري، وهو المنطق الذي تنُتزع صورة الاستدلال فيه انتزاعاً من الأدلة المساقة في الطبيعة وما بعد الطبيعة مثلاً، فهذا المنطق يسبق الموضوعات الفلسفية سبقاً منطقياً، في حين أنّه متأخر عنها حسياً أو موضوعياً، ونقول منطق رمزي، وهو المنطق الذي تسبق قواعده تطبيقاته، ولا تنُتزَع صورته من الأدلة في العلوم.

وعليه يكون المنطق الأرسطي منطقاً صورياً بالمعنى الثاني من معنيَي الصوري، فصورة الاستدلال في هذا المنطق تؤخذ من الأدلة التي تسبق قواعد هذا المنطق، وهو منطق صوري ومادي، ولا أدلَّ على هذا من بحث أرسطو (ت٣٢٢ ق. م) للقياس صورة ومادة، ففي منطق القياس بحث أرسطو صورة القياس، وفي منطق البرهان بحث مادة القياس، فكان البحث في القياس تمهيداً للبحث في البرهان.

ومن هذا التسلسل في البحث تأتي أهمية البحث في البرهان، فالبرهان هو غاية البحث المنطقي، فإذا كان البحث في المقولات والعبارة هو تمهيد للبحث في القياس، فإنّ البحث في القياس هو تمهيد للبحث في البرهان.

وكان ابن رشد (ت٥٩٥هـ) الفيلسوف الإسلامي مدركاً لهذا التسلسل في البحث المنطقي، ومدركاً لمكانة نظرية منطق البرهان في نظرية المنطق الصوري العامة، إذ اهتم ابن رشد بالبرهان جمعاً وتلخيصاً وشرحاً، فهو يرى أنّ العلم لا يكون محققاً إلاّ بالبرهان، والبرهان لا يكون يقينياً إلاّ بمقدمات هذه صفتها، فكان بحثه في البرهان بحثاً في مقدمات القياس في أنفسها التي هي موضوع البرهان الأساس.

وتتضح أهمية هذه الدراسة من ثلاث حيثيات، فأما الحيثية الأولى، فهي أنّ هذه الدراسة تبحث في منطق البرهان عند أحد أهم فلاسفة الإسلام وعلماء المنطق فيه، هذا الفيلسوف والعالم في المنطق هو ابن رشد، ابن رشد الذي أعاد للفلسفة والفلاسفة المكانة المرموقة في الفكر الإسلامي بعد الحملات المناوئة ضدهما، فضلاً عن غزارة فكر ابن رشد في الفلسفة والمنطق، ففكره الثر صالح للدراسة وتعدد القراءات مما يعطي فهماً جديداً للفلسفة والمنطق كلما ازدادت البحوث عنه، وأما الحيثية الثانية، فهي أنّ هذه الدراسة تبحث في أهم موضوع في المنطق الصوري وعند ابن رشد، هذا الموضوع هو البرهان الذي يُعَد الأساس المعرفي لفلسفة ابن رشد ومنطقه، وأما الحيثية الثالثة، فهي نابعة من أنّ هذه الدراسة هي دراسة تحليلية مقارنة.

Rational Evidence for Averroes (An Analytic Comparative Study)
Haider Abdul-Zahra Raheem

Summary

The main problem that is studied in the this thesis is :- Does Averroes have a theory in the Rational evidence that could be suitable for analysis to deduce the results? And to be compared with the other theories of the Rational evidence?

Basing on this problem the researcher hypothesizes that Averroes has a complete theory of the Rational evidence with main and sub subjects and could be analyzed and compared, that is to say it has varied meanings and significances from which a new text could be results and could meet with other theories.

By this hypothesis the researcher aims to study the complete Rational theory of Averroes, analyze it to exhibit its main and sub subjects and to show its agree or disagree points with the other theories of Rational theory.

The importance of this theory results from being dealing with the Logic Evidence theory for one of the most important Islamic philosophers, Averroes who had restored the super status, for the philosophy and philosophers, in the Islamic thought.

This study follows more than one method:- the descriptive, the contrastive, the critical and inductive methods. It consists of an introduction, three chapters and a conclusion.

(Restricting to evidence and term in the real science for Averroes),(Depending the middle term in evidence classification) and (Evidence premise classification according to principle), respectively are the subjects of the three chapters each one of the contains four topics.

The researcher depends on various important and authentic sources such as Aristotle's *The Logical Evidence* , Al-Farabi's *Evidence*,

Avicenna's *Evidence* from Al-Shifaa, and Averroes's *Explaining and Summarizing Evidence*.

As a literature review, the previous studies on evidence includes those studies about Aristotle's evidence , Al-Farabi's evidence, Avicenna's evidence, and Averroes's evidence. This is done to show the difference between my current study and theirs. The first book was under the title: Aristotle's *Analysis of Scientific Evidence*; the second : Averroes's *Logical Criticism;* and the third was: Al-Farabi's *Logical Theory of Evidence.*

The conclusion includes the most important results such as :- Averroes had a complete theory of the Rational evidence with main and sub subjects where he studied the necessity of the evidence results, the rational evidence for Averroes depends on the premises which, in their turn, depend on the middle term and that he agreed in his rational theory, save in some subject, with Al- Farabi and Avicenna.